د. فرهاد دفتري

الاسماعيليون في العصر الوسيط

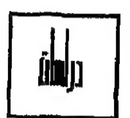


المدى

ترجمة: سيف الدين القصير

الاسماعيليون في العصر الوسيط
تاريخهم وفكرهم

منشورات





اسم المحرر : د. فرهاد دفتري
عنوان الكتاب : الاسماعيليون في العصر الوسيط تاريخهم وفكرهم
ترجمة : سيف الدين القصير
الناشر : المدى
الطبعة الأولى : ١٩٩٩
الحقوق محفوظة
لوحة الغلاف : صفيحة من الخشب المحفور لأحد الأبواب من العصر الفاطمي / للفنان ناصر خسرو

Author : Farhad Daftary (ed)
Title :Mediaeval Ismaili History and Thought
Translator: Seif el-Din al-Qassir
Al Mada : Publishing Company
First Edition 1998

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦
تلفون : ٢٧٧٢٠١٩ - ٢٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٢٧٧٣٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Al Mada : Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366 . Tel: 2776864 , Fax: 2773992
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

مجموعة مؤلفين

الاسماعيليون في العصر الوسيط

تاريخهم وفكرهم

تحرير: فرهاد دفتري

ترجمة: سيف الدين القصير





إلى ذكرى ڤلاديمير ايڤانوڤ (١٨٨٦ ـ ١٩٧٠) ،
الرائد في الدراسات الاسماعيلية الحديثة .



تقديم

كانت دراسة المسلمين الاسماعيليين الشيعة والحكم عليهم تتم حصرياً حتى عهد حديث على أساس من روايات أعدائهم من المسلمين المناوئين والحكايات الخيالية للصليبيين ولمصادر غربية أخرى عديدة . وكانت النتيجة أن انتشرت حول الاسماعيليين مفاهيم مغلوطة كثيرة ، وخرافات عديدة تناولت تعاليمهم وممارساتهم بحيث أدت إلى اشتهارهم في أوروبا باسم الحشاشين أو القتلة .

لكن ، ومع بداية العقد الرابع من القرن الحالي (١٩٣٠) ، بدأت نصوص اسماعيلية صحيحة وموثوقة تظهر الى الوجود على نطاق واسع من مجموعات خاصة من المخطوطات في اليمن وسورية وايران وآسية الوسطى والهند ممّا أدّى الى إلقاء ضوء جديد على تاريخ الاسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط .

ويقوم الكتاب الحالي الذي يشكّل أول جهد جمعي من نوعه في هذا الفرع من الدراسات الاسلامية ، بتجميع عدد من نتائج التبحّر العصري الأصلية في هذا الميدان ، وهي التي قام بكتابتها وتصنيفها مرجعيات معاصرة رائدة إضافة الى عدد من المختصّين البارزين في الدراسات الاسلامية .

وتتناول فصول هذا الكتاب ، وهي التي غطّت موضوعات مختارة وتطوّرات لها علاقة بفترة ماقبل الفاطميين ، والفترة الفاطمية والنزارية من التاريخ الاسماعيلي ، تتناول مجالاً واسعاً ومنوّعاً من الموضوعات التي تراوحت مابين قرامطة البحرين وعلاقاتهم بالفاطميين ، والعقيدة الكوزمولوجية الأقدم للاسماعيليين ، والتراث العلمي وتطوّر الفقه في ظل الفاطميين ، الى فهم الاسماعيليين «للآخر» ، وأصول الحركة الاسماعيلية النزارية ، ومنظور

سلجوقي الى النزاريين الأوائل ، ونظرة جديدة حول الانتماءات الدينية لنصير الدين الطوسي ، وتراث الجنان عند الاسماعيليين الهنود الخوجا .

وماهو بارز في هذا الكتاب في ما يتعلّق بالدراسات الاسماعيلية المعاصرة ، هو مساهمته في إظهار غنى التراث الأدبي «الاسماعيلي» ، وتنوّع خبراتهم السياسية ـ الدينية إضافة الى تراثهم الفكري .

تمهيد

إن التقدم الحديث في الدراسات الاسماعيلية ، هو الذي ابتدأ في الثلاثينات (١٩٣٠) من هذا القرن ، واستمر خلال العقود القليلة الماضية بخطى حثيثة متلاحقة مثيرة للدهشة . وكانت النتيجة أن العديد من جوانب فكر الاسماعيليين وتاريخهم لم يعد يكتنفها الغموض ، وأن الأرض قد مهّدت بشكل فعّال لطرد خرافات العصر الوسيط حول الاسماعيليين ، الأمر الذي حان وقته منذ زمن طويل . ولقد كنت مقتنعاً منذ سنوات عديدة بأهمية جمع بعض من نتائج التبحّر الحديث المتبعثرة التي تتناول على وجه الخصوص موضوعات مختارة لم تلق سابقاً اهتماماً ومعالجة كافيين في أدب الدراسات التبحرية . فمثل تلك المجموعة قد تساعد في إظهار غنى الموروث الأدبي للاسماعيليين وتنوع خبرتهم الدينية ـ السياسية وتقاليدهم الفكرية ، وتحقق ، وهو ما نأمله ، فهماً أفضل للإسماعيلية .

وفي عام ١٩٩٢ كان وضع بذرة المشروع الحالي وتمّ ، مع المحافظة على تلك الأهداف في الذهن ، إرسال دعوات الى بعض كبار المتبحّرين في الدراسات الاسماعيلية لكتابة مقالات أصلية لمجلّد جامع تقدّم نتائج عقود عديدة من البحث والحنكة في هذا الحقل . وبالإضافة الى مساهمته بمقالة جديدة ، فقد وافق البروفسور مادلونغ مشكوراً على تضمين هذا المجلد نسخة انكليزية محدّثة نوعاً ما لدراسته الكلاسيكية لقرامطة البحرين وعلاقاتهم بالفاطميين . وتمّ توسيع مجال الدعوات للمساهمة في هذا العمل يشمل عدداً من الدارسين المتميّزين الآخرين الذين قد يساعدون ، ولو أنهم غير نشيطين في مجال الدراسات الاسماعيلية على وجه الخصوص ، في تسليط الضوء على مسائل محددة من التاريخ الاسماعيلي مستفيدين من معرفتهم التخصصية في الدراسات الاسلامية والايرانية . وإن نتائج هذا الجهد التعاوني للدارسين الاسماعيليين وغير الاسماعيليين ، من ذوي الأصول الغربية

والشرقية ، هي الآن في هذا المجلّد . وغني عن الاضافة أنه ليس لأحد من الأفراد المساهمين أن يشترك بالضرورة بجميع الآراء أو التفسيرات المُعبّر عنها في هذا الكتاب . وتبقى مسؤولية ماورد في كل فصل من هذه الفصول هي حقاً عائدة لمؤلف ذلك الفصل وحده .

وأودّ أن أنقل امتناني الخالص الى جميع المتبحّرين الكبار الذين ساهموا في هذا المشروع المشترك . كما أودّ أيضاً تقديم شكري الى السيدة (عزيزة آزودي) التي قامت ، انسجاماً مع مستوياتها العالية الخاصة في مجال الدراسة ، بترجمة ثلاث من المقالات التي ساهم بها كل من البروفسور (ولفيرد مادلونغ وهاينز هالم) من الألمانية الى الانكليزية . وأدين بامتنان خالص للدكتورة (باتريشيا كرون) التي قرأت مسودة أولية للكتاب وتقدّمت باقتراحات مفيدة لتحسينه ، والى (فرهاد حكمت زاده) الذي فتش عن رسم توضيحي للغلاف . ويبقى أخيراً أن أسجّل شكري (لجيل توماس) الذي ساعد في ولادة هذا المجلد و(لماريغولد آكلاند) الذي تولى اتمامه بشكل متّسق .

ولعلّ هذا الكتاب يبرهن عن قدرته على تمثيل خطوة أخرى بعد الى الأمام على درب التقدّم الحديث في الدراسات الاسماعيلية ، وعساه يكون مصدر اطمئنان ورضى لجميع أولئك الذين اشتركوا في إخراجه .

فرهاد دفتري

مقدمة

١

الاسماعيليون والدراسات الاسماعيلية

فرهاد دفتري*

ظهر الاسماعيليون ، وهم جماعة شيعية مسلمة ذات شأن ، على مسرح التاريخ إثر وفاة الإمام جعفر الصادق في العام ١٤٨هـ/ ٧٦٥م .

وكان هذا الأمام العلوي ، الذي في زمنه تمكّن العبّاسيون من الإطاحة بالأمويين وتنصيب سلالتهم الخاصة في الخلافة ، قد نجح في تثبيت دعائم الشيعية على أسس من المسالمة والاستكانة وطبقاً لشخصيّتها المتميّزة بصورة فرعها الأمامي الذي يشكل الموروث المشترك لكل الاسماعيليين والاثني عشريين . غير أن خلافة الإمام الصادق أصبحت موضع نزاع بين أولاده وكانت النتيجة أن انقسم أتباعه من الشيعة الإمامية الى عدد من الجماعات المنفصلة ، ومن هؤلاء الاسماعيليون الأوائل .

وأرسى الاسماعيليون الأوائل الأسس لجماعة إسماعيلية وحركة متميزة . غير أن فترة الاسماعيلية المبكرة ، وهي التي امتدّت حتى تأسيس الخلافة الفاطمية ، تبقى موضوعاً غامضاً ، والسبب في ذلك هو أن حفنة من النصوص الاسماعيلية الصحيحة وحسب هي ماوصلنا من تلك الفترة التكوينية من التاريخ الاسماعيلي في الوقت الذي بقيت فيه المصادر

* د .فرهاد دفتري ، رئيس دائرة المطبوعات والبحث الأكاديمي في معهد الدراسات الاسماعيلية ، لندن . متخصص في الدراسات الاسماعيلية ، وله عدة أبحاث ومنشورات منها : الاسماعيليون : تاريخهم وعقائدهم (كمبردج ، ١٩٩٠) نقله الى العربية سيف الدين القصير (دار الينابيع ، ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥) ، وخرافات الحشاشين وأساطير الاسماعيليين (لندن ، ١٩٩٤) ونقله الى العربية سيف الدين القصير (دار المدى ، ١٩٩٦) ، ومختصر تاريخ الاسماعيليين (قيد الانجاز) ، بالإضافة الى العديد من المقالات المنشورة في المجلات العلمية والموسوعات .

الأخرى غير الاسماعيلية معادية عموماً للاسماعيليين . ومع ذلك ، فإن فهمنا للإسماعيلية المبكرة قد تحسّن وتطوّر بشكل كبير خلال العقود القليلة الماضية بفضل نتائج الدراسات الحديثة في هذا المضمار ، ولاسيما دراسات س .م . شتيرن (١٩٢٠ ـ ١٩٦٩) وولفيرد مادلونغ .

وهناك اتّفاق عام بين الدارسين الاسماعيليين الآن حول أن خطاً من القادة المركزيين ، المتحدّرين من جعفر الصادق ، قد عملوا سراً خلال تلك الفترة المبكرة الغامضة ، من عدة مراكز قيادية ، على تنظيم حركة شيعية ثورية مناوئة للعبّاسيين الذين كانوا ، في أعين الشيعة ، قد اغتصبوا الحقوق الشرعية «للأسرة العلوية» في زعامة الأمة الأسلامية . وبدأت هذه الحركة ، وهي التي سمّيت «بالدعوة» أو «الدعوة الهادية» ، من قبل أتباعها من الاسماعيليين الأوائل ، بدأت تحقّق نجاحاً بشكل خاص منذ حوالي منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ، عندما بدأت أعداد كثيرة من الدعاة نشاطاتها في العراق وفارس وشرقي شبه الجزيرة العربية واليمن . وكان هؤلاء الدعاة يدعون المسلمين الى ولاية الامام ـ المهدي الاسماعيلي الذي كان سيخلّصهم من مظالم النظام القائم . كما أن حكمه سيؤذن بعودة الخلافة الى العلويين المخلوعين منها ، وهم القادة الحقيقيون الذين ينتمون الى أسرة النبي ، أي أهل البيت .

وتوّج انتصار الاسماعيلية المبكّرة بإقامة الخلافة الفاطمية عام ٢٩٧/٩٠٩ في شمال افريقية ، عندما تمّ تنصيب الإمام الاسماعيلي في تلك الأونة في منصب جديد ، كان الأول من نوعه ، أي الخلافة الشيعية ، ولم يكن إلا قبل ذلك بعقد واحد ، أي في العام ٢٨٦/٨٩٩ ، عندما انقسمت الحركة الموحدة حتى ذلك التاريخ للاسماعيلية الى فرعين متنافسين اثنين : الاسماعيليين الفاطميين والقرامطة ، وذلك حول مسألة ذات أهمية قصوى هي مسألة الإمامة . وقد أسس القرامطة المنشقّون ، الذين لم يعترفوا بعبد الله (عبيد الله) المهدي (ت ٣٢٢/ ٩١٤) ولابخلفائه من السلالة الفاطمية أئمة لهم ، دولة خاصة بهم في البحرين ، شرقي شبه الجزيرة العربية ، وتهدّدوا العالم الاسلامي بالخطر قرابة قرنين من الزمن . وبلغت أعمال النهب لقرامطة البحرين ذروتها بحصارهم لمكة في موسم الحج عام ٣١٧/ ٩٣٠ . وقامت المؤسسة السنية ، وهي التي كانت على استعداد دائم للنيل من سمعة الاسماعيليين والتشهير بهم ، باستغلال أفعال التدمير والتخريب لقرامطة البحرين وتضخيمها لتنال من مجمل الحركة الاسماعيلية ، مدّعية أيضاً أن قادة القرامطة كانوا يتلقّون أوامرهم سراً من الأئمة ـ الخلفاء الفاطميين . وفي الحقيقة ، فإن حرباً معلنة بين الفاطميين والقرامطة كانت قد نشبت في أعقاب احتلال الفاطميين لمصر عام ٣٥٨/٩٦٩ .

وأرسى الاسماعيليون الأوائل أيضاً أسس التراث الفكري الاسماعيلي ، الذي ازداد تعقيداً وتطوراً خلال الفترة الفاطمية . فقد وضعوا تمييزاً أساسياً بين الجوانب الظاهرة والباطنة للكتب المقدّسة والتعاليم الدينية ، واعتقدوا بأن لكل معنى حرفي آخر باطنياً مستوراً وفيه تكمن الحقيقة . وفي الحقيقة ، فإن الاسماعيليين قد طوّروا تلك الحقائق الثابتة ، الحقائق العامة والخالدة للأديان التي تضمّنها القرآن ، ووضعوها في سياق نظام فكري عرفاني . وأصبح هذا النظام يمثل عالماً باطنياً من الروحانية ، الحقيقة التي كانت شائعة بالنسبة إلى الأديان التوحيدية الكبرى العائدة للتراث الابراهيمي . بل وحافظ الاسماعيليون الأوائل على الاعتقاد بأن الشرائع الدينية التي نطق بها الأنبياء ، أوالنطقاء ، تخضع لتغييرات دورية في حين تبقى الحقائق خالدة . وكانت وظيفة خلفاء الأنبياء ، أي الأوصياء والأئمة في كل دور ، شرح المعاني المستورة للتنزيل من خلال التأويل أو التفسير الباطني . وهكذا فإن النظام العرفاني للاسماعيليين المبكّرين قد تكوّن من نظرة دورية للتاريخ الديني للبشرية ، إضافة الى أنه اشتمل على عقيدة كونية (كوزمولوجية) . وعلى كل حال ، فقد كان نظامهم اسلامياً وشيعياً في كلّيته ، حيث أن أنبياء أدوار تاريخهم كانوا هم الذين ورد ذكرهم في القرآن ، وأن عقيدة الامامة الشيعية تمّ فرضها عليه من الخارج ، وإن المعتقد الشيعي هذا واصل احتلاله لموقع مركزي في أنظمتهم الفكرية الميتافيزيقية المعقدة التي طوّرها رجال الدين ـ الفلاسفة الاسماعيليون من العصر الفاطمي .

لقد قادت الدعوة الاسماعيلية للقرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ، كما أسلفنا ، الى تأسيس الدولة الفاطمية ، وهي التي أذنت بقدوم طور جديد من تاريخ الاسماعيليين . وكانت للفاطميين مساهمات ذات شأن في الحضارة الاسلامية . واعترافاً منه بأهمية تلك المساهمات فقد أطلق لويس ماسينون على القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي اسم «القرن الاسماعيلي» للاسلام[١] .

كما كان خلال هذا القرن أيضاً ، وهو الذي تزامن مع القرن الأول من الحكم الفاطمي ، أن تمّ تصنيف رسائل «اخوان الصفا» المشهورة على أيدي جماعة من المؤلّفين من ذوي الارتباط الوثيق بالاسماعيلية* .

وقد أصبح للإسماعيليين في تلك الفترة دولتهم الخاصة ، بالتنافس مع العبّاسيين ،

* تدل طبيعة الرسائل ومحتوياتها على أن زمن تصنيفها هو القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وأنها كتبت في سلمية (سورية) ونشرت في البصرة لإبعاد الشبهة عن مقر الامام الاسماعيلي المستور الذي أشرف على تصنيف هذه الرسائل . وقد أيّدت هذا الرأي دراسات البروفسور عباس همداني ، المختص في دراسة إخوان الصفا ورسائلهم .

وحصل الخلفاء الفاطميون على اعتراف الاسماعيليين بهم أئمة أصحاب حق ليس داخل الأراضي الفاطمية وحسب ، بل وحتى من قبل الاسماعيليين المقيمين في الأراضي الاسلامية الأخرى أيضاً . ومما تجدر الإشارة اليه هو أن الفاطميين لم يتخلّوا عن نشاطاتهم الدعائية في أعقاب انتصارهم في شمال افريقية ، لأنهم كانوا يطمحون الى مد سلطتهم وحكمهم ليشملا كامل الأمة الاسلامية ، ونتج عن ذلك قيام الفاطميين بتطوير نظام محبوك للدعوة وأنشطتها التي اتبعها دعاتهم في طول العالم الاسلامي وعرضه ، وبتخصيص اهتمام مميّز لتدريب الدعاة الاسماعيليين ولاسيما في أعقاب تحويل مقر قيادتهم الى مصر . وتمّ إنشاء مؤسسات هامة لهذه الغاية مثل دار الحكمة والأزهر . وقد استخدمت هذه المؤسسات هي وأجنحة خاصة في مجمع القصور الفاطمية في القاهرة في بثّ التعاليم الاسماعيليّة الى جمهور من المستمعين من نطاق أعم من المجتمع .

لقد كانت الفترة الفاطمية بحق ، ولاسيما حتى زمن المستنصر بالله (٤٢٧ ـ ٤٨٧/ ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤) ، «العصر الذهبي» للاسماعيلية . وكان خلال هذا الجزء من الطور الكلاسيكي للتاريخ الاسماعيلي أن بلغ الفكر والأدب الاسماعيليان ذروتهما ، في الوقت الذي كان فيه الأئمة ـ الخلفاء الفاطميون الاسماعيليون يتربعون على عرش امبراطورية امتدت من شمال افريقية وصقلية الى سورية وفلسطين . كما طوّر الفاطميّون أنظمة إدارية ومالية معقدة ، إضافة الى أنهم كرّسوا اهتماماً خاصاً للعلوم الاسلامية فضلاً عن الأنشطة الثقافية والتجارية الأخرى . وصارت القاهرة العاصمة الفاطمية المؤسسة حديثاً ، تنافس بغداد باعتبارها حاضرة عالمية للعالم الاسلامي . وتمّ خلال تلك الفترة ذاتها انتاج الأعمال الكلاسيكية للأدب الاسماعيلي التي تناولت موضوعات دينية وفلسفية إضافة الى موضوعات باطنية وظاهرية أخرى على أيدي دعاة علماء ومؤلّفين من أمثال أبي يعقوب السجستاني وحميد الدين الكرماني والمؤيد في الدين الشيرازي وناصر خسرو ، الذين ازدهروا في القرنين الرابع والخامس/ العاشر والحادي عشر ، في حين تم جمع الفقه الاسماعيلي وتصنيفه من قبل القاضي النعمان (ت٣٦٣/ ٩٧٤) ، أسبق من سبق من فقهاء تلك الفترة ومؤسس أسرة مشهورة من القضاة الفاطميين . وتمّت في الوقت ذاته معالجة وحبك تراث فكري متميز ، أطلق عليه بول وولكر[٢] اسم الاسماعيلية الفلسفية ، وذلك على أيدي دعاة الأراضي الايرانية ، بدءاً بمحمد بن أحمد النسفي (ت٩٤٣/ ٣٣٢) ، الذي يعود إليه فضل إدخال الفلسفة الى الفكر الاسماعيلي ، وأبي حاتم الرازي (ت٣٢٢/ ٩٣٤) . وقد قام هذان الداعيان وخلفاؤهما ، وهم الذين بدأوا مع السجستاني بالدعوة باسم الأئمة ـ الخلفاء الفاطميين ،

بدمج لاهوتهم الاسماعيلي بطريقة أصيلة عالية المستوى بصيغة من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة كانت سائدة آنئذ في ايران وماوراء النهر .

وفي العام ٤٨٧/ ١٠٩٤ انقسم الاسماعيليون انقساماً دائماً الى جماعتين متنافستين اثنتين ، النزارية والمستعلية ، وذلك بخصوص خلافة المستنصر ، فقد نجح الأفضل ، الوزير الفاطمي صاحب السلطة المطلقة ، في تنصيب الابن الأصغر للمستنصر في الخلافة الفاطمية بلقب المستعلي بالله (٤٨٧ ـ ٤٩٥/ ١٠٩٤ ـ ١١٠١) متسبّباً بذلك حرمان نزار ، الابن الأكبر للمستنصر وولي العهد ، من حقوقه الوراثية . واعترف اسماعيليو مصر والمناطق التابعة للنظام الفاطمي في تلك الفترة بالمستعلي باعتباره إمامهم بعد المستنصر أيضاً ، وصاروا يعرفون بالمستعلية . أما اسماعيلية الأراضي السلجوقية الذين كانوا آنئذ تحت إمرة حسن الصباح ، الذين سبق له السير في سياسة ثورية مستقلة ، فقد اعتقدوا بالمقابل بالنظام الفاطمي وبمقر قيادة الدعوة في القاهرة ، التي كانت تعمل باسم المستعلي في تلك الفترة . وأصبح اسماعيليو فارس والأراضي الشرقية الأخرى يعرفون باسم النزارية .

وسرعان ما انقسم الاسماعيليون المستعليون أنفسهم الى جناحين ، الطيبية والحافظية ، إثر وفاة ابن المستعلي وخليفته الآمر (٤٩١ ـ ٥٢٤/ ١١٠١ ـ ١١٣٠) . واعترف الاسماعيليون الحافظيون بالخلفاء الفاطميين اللاحقين أئمة لهم ، غير أن الاسماعيلية الحافظية لم تعش بعد سقوط السلالة الفاطمية في العام ٥٦٧/ ١١٧١ . أما الاسماعيليون الطيبيون ، الذين لم يكن لديهم إمام ظاهر بعد الآمر ، فسرعان ماوجدوا معقلاً دائماً لهم في اليمن حيث ازدهرت جماعتهم في ظل قيادة كبار دعاتهم الذين عرفوا باسم الداعي المطلق ، أو الدعاة ذوو السلطات المطلقة . وبحلول نهاية القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي ، انقسم الاسماعيليون الطيبيون حول مسألة الولاية الصحيحة لمنصب الداعي الى فرعين : الداؤدية والسليمانية . وبحلول ذلك الوقت ، كان الطيبيون الهنود ، الذين عرفوا محلّياً باسم البهره ، قد فاقوا كثيراً في عددهم الجماعة الطيبية في اليمن . ومنذ تلك الفترة وفي ما بعد ذلك اتّبع كل من الاسماعيليين الداؤديين والسليمانيين خطاً مختلفاً من الدعاة . ولعب الاسماعيليون الطيبيون أيضاً دوراً هاماً في كل من اليمن والهند بالحفاظ على العديد من النصوص الاسماعيلية من العصر الفاطمي ، بل إن دعاة اليمن الطيبيين أنفسهم قد انغمسوا في الأنشطة الأدبية وأنتجوا أدباً جمّاً .

في غضون ذلك ، تمّ تأسيس الدعوة الاسماعيلية النزارية المستقلة في الشرق بفضل جهود حسن الصباح (ت ٥١٨/ ١١٢٤) بشكل أساسي . وبحلول زمن الإنشقاق النزاري ـ

المستعلي لعام ١٠٩٤/٤٨٧ ، كان حسن الصباح قد سبق له وشنّ من مقر قيادته في آلموت ثورته المناوئة للسلاجقة التي حقّقت نجاحاً أكبر في شمال فارس إضافة الى قوهستان في جنوب شرق خراسان . وشكّل استيلاء حسن الصباح على حصن آلموت الجبلي سنة ٤٨٣/ ١٠٩٠ ، في الحقيقة ، علامة على ما كان ستصبح عليه الدولة الاسماعيلية النزارية في فارس مع تلك الرديفة لها في سورية في ما بعد . ودامت تلك الدولة مايقرب من ١٦٦ عاماً ، حتى سقوطها هي الأخرى تحت ضربات الهجوم الكاسح لجحافل المغول سنة ١٢٥٦/٦٥٤ . وشهدت الدولة النزارية الكثير من التحوّلات والمحن . فقد كانت قيادتها بداية في يد الدعاة ، إلا أن الأئمة النزاريين ظهروا في آلموت في ما بعد وتولّوا شؤون جماعتهم ودولتهم . ولم ينجح الاسماعيليون النزاريون في الإطاحة بالأتراك السلاجقة الذين كان حكمهم ممقوتاً في فارس بشدة ، كما لم ينجح السلاجقة في اقتلاع جذور النزاريين ، على الرغم من أنهم كانوا متفوّقين عسكرياً الى حد كبير . ثمّ تطوّرت العلاقات الاسماعيلية ـ السلجوقية في نهاية الأمر الى حالة أطلق عليها مارشال هدجسون اسم «المأزق» ، أو الجمود المستحكم ، ووجدت الدولة النزارية ذات الأراضي المتبعثرة مكاناً لها بين الإيالات القائمة في العالم الاسلامي آنئذ .

وخصّص الاسماعيليون النزاريون من عصر آلموت الكثير من وقتهم وطاقاتهم في النضال وتأمين وسائل العيش وسط بيئة معادية الى حدّ التطرّف . ولذلك ، فبدلاً من إنتاج الدعاة العلماء ، كما كان الأمر زمن الفاطميين ، فقد أصبح لديهم قادة عسكريين واستراتيجيين قادرين مناسبين لزمانهم . وكثيراً ماكان يكلف أولئك القادة بتولي شؤون القلاع الرئيسية ، ويقومون في الوقت ذاته بأعمال الدعوة باسم الامام الاسماعيلي النزاري ، غير أنه كانت للاسماعيليين النزاريين نظرة وتراث أدبي معقدان ومتطوران على الرغم من أن جلّهم كان من سكّان الجبال والقرويين الذين وجدوا تأييداً متبعثراً لهم مابين المجموعات الحضرية . وحسن الصباح نفسه كان رجل دين عالماً وتحمّل مسؤولية واسعة في إعادة صياغة عقيدة «التعليم» الشيعية القديمة ، أو ضرورة التعليم المرجعي للامام .

وعلى أية حال ، فإن عقيدة «التعليم» ، وهي التي شدّدت على السلطة التعليمية لكل إمام بشكل مستقل عمّن سبقه ، قد وضعت الأساس لكل التعاليم النزارية اللاحقة من عصر آلموت ، بما فيها اعلان القيامة سنة ١١٦٤/٥٥٩ . وكان هذا الاعلان ، في الواقع ، إيذاناً بإعلان الاستقلال الروحي للجماعة الاسماعيلية النزارية على وجه العموم . إلا أن القيامة قد فسّرت ، على كل حال ، تفسيراً روحانياً على أساس من التأويل الاسماعيلي لتعني معرفة

الحقيقة المكشوفة في شخص الامام صاحب الزمان الحق الذي لم يكن سوى الامام الاسماعيلي النزاري . وكان من خلال معرفة الحقيقة الروحانية للامام أن الجنة تصبح حقيقة واقعة للمؤمنين ، أو جماعته من تابعيته . وفي زمن إعلان القيامة ، كان النزاريون السوريون في ظل قيادة أكثر زعمائهم شهرة ، راشد الدين سنان (ت٥٨٩/ ١١٩٣) ، الذي ضمن نجاح جماعته في أزمنة صعبة من خلال شبكة من التحالفات المتشابكة مع جيرانه من المسلمين السنة والصليبيين .

وأقدم سيد آلموت السادس في ما بعد ، جلال الدين حسن الثالث (٦٠٧ ـ ٦١٨/ ١٢١٠ ـ ١٢٢١) ، على إعادة تقارب جزئية مع المؤسسة السنّية ، متيحاً للجماعة النزارية فُرجة كانت بحاجة اليها كأكثر مايكون . وفي مثال نادر من نوعه على الكتابة التاريخية الاسماعيلية ، فقد أمر الاسماعيليون النزاريون ، مثل الفاطميين من قبلهم ، بتصنيف كتب أخبار رسمية ، تدوّن أحداث دولتهم في فارس وفقاً لفترات حكم أسياد آلموت المتعاقبة . كما أسّس حسن الصباح مكتبة هامة أيضاً في آلموت ، كانت مجموعاتها من الكتب الاسماعيلية وغير الاسماعيلية قد نمت بشكل كبير بحلول زمن قيام المغول بإيداعها الى النار . وأنشأ النزاريون في سورية وقوهستان مكتبات أيضاً ضمّت كتباً تناولت موضوعات دينية مختلفة وكذلك وثائق توثيقية ورسائل ومعدّات علمية .

في ظلّ مثل تلك الظروف ، وعلى الرغم من اشتباكات النزاريين العسكرية مع الغرباء ، أفاد الكثير من العلماء المسلمين ، ومنهم العلماء السنة والاثنا عشريون الشيعة بالإضافة الى اليهود ، من مكتبات النزاريين ومن رعايتهم للعلم والعلماء . بل إن بعض هؤلاء العلماء الغرباء تحوّل الى الاسماعيلية ، ولو خلال فترة تواجدهم بين الاسماعيليين النزاريين على الأقل . والأكثر شهرة من بين هذه المجموعة النخبة كان الفيلسوف وعالم الدين والفلكي المشهور نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢/ ١٢١٠ ـ ١٢٧٤) ، الذي أمضى قرابة ثلاثة عقود بين النزاريين في فارس وخراسان ، وكان في صحبة آخر سيد لآلموت ، ركن الدين خورشاه (٦٥٣ ـ ٦٥٥/ ١٢٥٥ ـ ١٢٥٧) . عندما سلّم النزاريون للمغول في نهاية الأمر . وتعرّض جلّ الأدب الضئيل الذي أنتجه الاسماعيليون النزاريون خلال عصر آلموت إمّا للتدمير على أيدي المغول وإما للفناء في فارس الايلخانية بعد ذلك بفترة قصيرة . ولم يلعب النزاريون الفرس ، خلافاً للمستعليين اليمنيين ، دوراً رئيسياً في المحافظة على الأدب الاسماعيلي من العصر الفاطمي . وتجدر الإشارة من هذه الناحية الى أن حسن الصباح كان قد أقدم ، في خطوة تعبّر عن مشاعره «الإيرانية» على تبنّي اللغة الفارسية لغة دينية

للجماعة الاسماعيلية الفارسية . وأفضى ذلك الى أنه لم يعد هناك من سبيل مباشر للاسماعيليين الفرس من عصر آلموت الى الكتابات الاسماعيلية من العصر الفاطمي ، مع أن مثل تلك الأعمال كانت ، كما هو واضح ، متوفرة ضمن مجموعات مكتبة آلموت وفي أمكنة أخرى لدى الجماعة . غير أن الاسماعيليين النزاريين السوريين الذين استخدموا اللغة العربية احتفظوا ، على كل حالٍ ، بعدد معيّن من النصوص الاسماعيلية الفاطمية ، وأنتجوا تراثاً أدبياً خاصاً بهم .

نجا الاسماعيليون النزاريون في فارس من التدمير المغولي لقلاعهم الجبلية ولدولتهم سنة ١٢٥٦/٦٥٤ ، في حين التجأ الكثير منهم الى المناطق المجاورة في أفغانستان وبدخشان في وسط آسية بالإضافة الى شبه القارة الهندية . أمّا النزاريون السوريّون الذين لم يتعرّضوا للكارثة المغولية فقد خضعوا بحلول نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي للمماليك الذين كانوا قد أوقفوا الزحف المغولي باتّجاه الغرب ، وكانوا قد بسطوا سيطرتهم الخاصة على مصر وسورية خلفاً للأيوبيين . في غضون ذلك ، كانت الإمامة النزارية قد توارثتها ذرية ركن الدين خورشاه ، آخر أسياد آلموت الذي قتله المغول سنة ١٢٥٧/٦٥٥ . وتمثّل القرون المبكرة من عصر مابعد آلموت أكثر الأطوار غموضاً في تاريخ الجماعة الاسماعيلية النزارية ، عندما عاش النزاريون في مناطق مختلفة متخفّين في ظل القيادة المحلية لدعاتهم . وكذلك ، عاش الأئمة الاسماعيليون النزاريون بشكل سرّي في فارس من غير اتّصال مباشر بأتباعهم . وكان خلال تلك القرون المبكّرة من عصر مابعد آلموت أن بدأ الأئمة الاسماعيليون النزاريون ، ومعهم أتباعهم ، يخفون أنفسهم في رداء من الصوفية ، وهي تقليد باطني اسلامي آخر كان مزدهراً في فارس آنئذ في شكل طرق متنوّعة . وبحلول نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي عندما ظهر الأئمة النزاريون في أنجودان ، وسط فارس ، كانت روابط قوية قد توطّدت بين النزاريين الاسماعيليين والصوفية . وبدأ الإمام الاسماعيلي للعالم الخارجي في تلك الفترة في هيئة شيخ (بير) صوفي أو «مرشد» ، وكان أتباعه «مريدون» له ، الأمر الذي سهّل للاسماعيليين الفرس تجنّب الاضطهاد في بيئة معادية .

وصل العصر الوسيط في تاريخ الاسماعيلية النزارية نهايته مع ماأطلق إيفانوف عليه اسم نهضة أنجودان[٢] ، وهو عصر نهضة الدعوة النزارية وإحياء أنشطتها الأدبية . وقد نجح الأئمة النزاريون خلال هذه الفترة التي دامت قرابة قرنين من الزمن ، أي حتى القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي ، نجحوا في إعادة تثبيت قياداتهم المركزية وبسطها

على مختلف الجماعات النزارية . كما أعادت الدعوة النزارية خلال هذه الفترة إحياء الأنشطة الأدبية ودعوة المستجيبين الى المذهب . وحقّقت الدعوة النزارية نجاحاً خاصاً في شبه القارة الهندية في تلك الفترة ، حيث تحولت أعداد كبيرة من منبوذي اللوهانا الهندوس الى الاسماعيلية ، ولاسيما في السند وكجرات ، وأصبح هؤلاء يعرفون محليّاً باسم الخوجا . وطوّر الاسماعيليون النزاريون الهنود تراثهم الأدبي البلدي الخاص بهم في صورة ترانيم تعبّدية روحانية عرفت باسم الجنان ، وهي تمثّل النسج المشترك للعناصر الاسماعيلية والهندوسية . وتمّ بمرور الوقت تدوين الجنان ، وهي التي تناقلوها شفاهية ، وكتابتها بلغات هندية مختلفة ، وبالخط الخوجكي على الأغلب ، وهو الخط الذي يتفرّد به الاسماعيليون الخوجا . وفي العصور الحديثة ، حقّق الاسماعيليون النزاريون فائدة كبيرة من السياسات التقدّمية ومن شبكة المؤسسات التي أقامها أئمتهم الذين اكتسبوا شهرة عالمية بلقبهم الوراثي «آغاخان» .

ويتبعثر الاسماعيليون النزاريون في الوقت الحاضر في أكثر من خمسة وعشرين بلداً في آسية وافريقية وأوربة وشمال أمريكة . وحافظ الاسماعيليون النزاريون ، وهم الذين يمثّلون تقاليد أدبية ولغوية وأثنية متنوعة ، على وحدتهم كجماعة دينية تدين بالولاء لزعيمها الروحي الأمام الحاضر .

إن معظم مانعرفه الآن عن عقائد الاسماعيليين وتاريخهم في الأزمنة الوسيطة لم يكن معروفاً حتى عقود قليلة مضت . ويعود ذلك بكل بساطة الى أن دراسة الاسماعيليين كانت تتمّ على أساس ينحصر تقريباً بالمصادر والروايات التي أنتجها غير الاسماعيليين الذين كانوا معادين لهم عموماً . وكان المناوئون السنّة تحديداً ، بدءاً بابن رزام الذي اشتهر في النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ، قد بدأوا بوضع الشواهد التي قد تساعد في نقض الاسماعيليين على أسس عقائدية محددة . وواصل العبّاسيون أنفسهم تشجيع تصنيف مثل تلك الرسائل المعادية للاسماعيليين ، وهي التي بلغت ذروتها في كتابات الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) الذي خصّص كتابه المعادي للاسماعيليين النزاريين تحديداً . وفي كتابه «المستظهري» الذي كتبه في نقض الاسماعيليين بطلب من الخليفة العباسي المستظهر (٤٨٧ ـ ٥١٢/١٠٩٤ ـ ١١١٨) ، قدّم الغزالي رؤيته الخاصة لنظام التلقين الاسماعيلي المتدرج المعقد والتثقيف العقائدي الذي يفضي في النهاية الى مرحلة من الإلحاد وعدم الايمان . كما أنتج المؤلّفون المعادون للاسماعيليين عدداً من الروايات المثيرة للسخرية نسبوا الى الاسماعيليين فيها ، وبشكل مسبق ، كل أصناف المعتقدات

الهرطقية . وكان يجري تداول هذه الأعمال المزوّرة على أنها كتابات اسماعيلية أصيلة ، واستخدمت كمصادر للمعلومات من قبل الأجيال اللاحقة من كتّاب الفرق والكتّاب المناوئين . وكانت النتيجة أن ساهموا الى حد كبير في صياغة آراء عامة المسلمين المعادية للاسماعيليين .

وخلاصة القول ، أن حملة أدبية مناوئة للاسماعيليين واسعة الانتشار كانت قد ظهرت الى الوجود في العالم الاسلامي بحلول القرن الرابع/ العاشر . وكان هدف هذه الحملة التي قادها كتّاب الفرق والمناوئون المعادون ، النيل من مجمل الحركة الاسماعيلية منذ بداياتها الأولى . وتركّزت جهود تلك المصادر المعادية للاسماعيليين بشكل ثابت وملحّ في تلك الفترة لنسبة كامل الأهداف الخبيثة والمعتقدات الهرطقية والممارسات اللاأخلاقية الى الاسماعيليين ، في حين تبنّى العبّاسيّون أنفسهم حملات نُظّمت بعناية لنقض النسب العلوي للأئمة الاسماعيليين . وسرعان ماظهرت الى الوجود «خرافة سوداء» صورت الاسماعيلية على أنها الإلحاد المطلق في الاسلام ، تولّدت عن بعض العناصر غير العلوية المدعية ، وربّما حتى عن بعض السحرة اليهود ، وذلك من أجل تدمير الاسلام من الداخل . وصارت هذه «الخرافة السوداء» بمرور الوقت وبأصولها المنسية ، تُقبل على أنها وصف دقيق لدوافع الاسماعيليين ومعتقداتهم وممارساتهم ، الأمر الذي أدّى الى المزيد من الكتابات المناوئة للاسماعيليين ، والى المساهمة أكثر في مواقف المسلمين الآخرين المعادية للاسماعيليين .

وقام الأوربيون من الصليبيين ومن أزمنة متأخرة بإضافة حكاياتهم الخيالية الى ماأنتجه المسلمون من كتابات مثيرة للسخرية ومعادية للاسماعيليين ، وبقي الأوربيون من العصر الوسيط جاهلين تماماً تقريباً بالاسلام وتقسيماته الداخلية ، بما فيها الشيعة ، على الرغم حتّى من أن الصليبيين كانوا على صلة بعدد من الجماعات الاسلامية في الشرق الأدنى . وفي الحقيقة ، فإن الاسماعيليين النزاريين السوريين كانوا أوّل جماعة شيعية كانت للصليبيين معها اشتباكات متنوعة منذ العقود الافتتاحية للقرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي . ولم يكن إلا بعد ذلك بنصف قرن ، على كل حال ، أي في زمن راشد الدين سنان ، «شيخ الجبل» الأصلي بالنسبة إلى الصليبيين ، أن بدأ الرحّالة الغربيون وكتّاب الأخبار الصليبيّون بجمع بعض المعلومات المجتزأة حول الاسماعيليين النزاريين في سورية . فقد كانوا متأثرين على وجه الخصوص بسلوك التضحية بالنفس للفدائيين النزاريين الذين كان يجري إرسالهم في مهمّات خطرة لتصفية أعداء جماعتهم البارزين ، حيث أن أية عملية

اغتيال كانت تتمّ في الأراضي الاسلامية المركزية آنئذ تقريباً ، كانت تنسب الى خناجر الفدائيين النزاريين بشكل خاص .

غير أن مجاورة الأوروبيين للنزاريين السوريين ، الذين سرعان ماأصبحوا مشهورين في أوربة باسم الحشّاشين ، لم تحرضهم على جمع معلومات أكثر دقة بخصوص تعاليم وممارسات تلك الجماعة الشرقية . وبدلاً من ذلك ، لجأ الصليبيّون ومراقبوهم الغربيّون الى مخيلتهم في تلك الفترة من أجل إيجاد تفسير يرضي قلقهم حول الأسباب التي تكمن وراء اندفاع الفدائيين وتفانيهم . وبحلول منتصف القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي ، راح عدد من كتاب أخبار الصليبيين ومصادر أوربية أخرى يزعمون امتلاكهم لمعلومات موثوقة حول الممارسات السرّية للاسماعيليين النزاريين وزعيمهم ، شيخ الجبل ، ولاسيما في ما يتعلّق بتجنيد وتدريب الفدائيين . وراحت ماتسمّى بخرافات الحشّاشين تتطوّر تدريجياً وعلى مراحل ، وبلغت ذروتها بالنسخة التي أشهرها ماركو بولو (١٢٥٤ ـ ١٣٢٤) الذي قام بتركيب عدد من مثل تلك الخرافات ودمجها بما ساهم به هو نفسه في صورة «بستان الجنة السرّي» ، وقد شرح ذلك الرحالة البندقي الذي نُظر الى حكاياته في أوربة العصر الوسيط على أنها تقارير شاهد عيان ، شرح بتفصيل وافر كيف كان يتم تحريض الفدائيين ودفعهم لتنفيذ مهمّاتهم على يدي زعيمهم المحتال الذي كان يدبّر ملذات جسدية في بستان جنّته السرّي ، وهو البستان الذي كانوا يدخلون اليه لفترة مؤقتة تحت تأثير الحشيش أو أية مادة مماثلة . ومنذ تلك الفترة وفي ما بعد ذلك ، انحطّت حال الاسماعيليين النزاريين في المصادر الأوربية من العصر الوسيط بسهولة الى مجرّد طريقة خبيثة من الحشاشين المدمنين عقدت العزم على القيام بأعمال القتل والخداع بدم بارد . ووجدت «الخرافة السوداء» للمؤلّفين المسلمين ، المتجذّرة في العداء ، صحبة لها في تلك الفترة في «خرافات الحشّاشين» للأوربيين من العصر الوسيط ، وهي التي تجذّرت في الجهل والأوهام المتخيّلة . وواصل كلا النموذجين من الأساطير تداوله لقرون عديدة على أنهما وصف دقيق لتعاليم الاسماعيليين وممارساتهم في كلّ من بيئتيهم الشرقية والغربية الخاصّتين بهم .

وبدأ مستشرقو القرن التاسع عشر بقيادة سيلفستر دو ساسي (S.D, Sacy) (١٧٥٨ ـ ١٨٣٨) دراساتهم للاسلام بطريقة أكثر علمية على أساس من المخطوطات الاسلامية التي كتبها مؤلفون سنّة بشكل أساسي . وكانت النتيجة أن المستشرقين درسوا الاسلام وفقاً لوجهة النظر السنيّة ، وعاملوا الشيعية على أنها الصورة المخالفة للاسلام . وقد حدّد المستشرقون هوية الاسماعيليين بشكل صحيح على أنهم جماعة شيعية مسلمة ، إلا أنهم

كانوا مضطرّين لدراسة الاسماعيليين على أساس محصور في المصادر السنّية المعادية وفي الروايات الخيالية الغربية من زمن الصليبيين . لقد منح الاستشراق موافقته في تلك الفترة على أساطير الاسماعيليين أيضاً ، ففي (دراسة في سلالة الحشّاشين) ، لخّص دو سّاسي جميع المعلومات التي كان قادراً على استخلاصها من المصادر الاسلامية وبعض كتّاب أخبار الصليبيين حول النزاريين من عصر آلموت . ولذلك ، ليس مستغرباً أن يكون قد أورد مؤيّداً ، ولو بصورة جزئية على الأقل ، بعضاً من خرافات الحشّاشين[٤] . ثم قام دو ساسي في ما بعد ، بإعادة تأكيده أيضاً على «الخرافة السوداء» للمناوئين من السنّة حول أصول الاسماعيلية وذلك في مقدّمته الطويلة لكتابه الرئيس والهام حول الدروز[٥] لقد وضع تقييم دو ساسي المشوّه للاسماعيليين الإطار الذي ضمنه راح مستشرقو القرن التاسع عشر الآخرون يدرسون تاريخ الاسماعيليين في العصر الوسيط . وساهم سوء الفهم والانحياز السلبي والمعلومات المغلوطة والخيال الواضح ، في الوقت نفسه ، في إشاعة كتاب آخر واسع الانتشار كان الأول من نوعه الذي بُني على مصادر شرقية وخُصص للنزاريين من عصر آلموت ، كتبه جوزيف ڤون هامر ـ بيرغشتال (J. von Hammer -- Purgstall) (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦)[٦] ، وتواصل التصوير الخاطىء وسوء التقدير للاسماعيليين بدرجات متفاوتة في دراسات المستشرقين اللاحقين من أمثال تشارلز فرانسوا دوفريمري (Ch. F. Defremery) (١٨٢٢ ـ ١٨٨٣) ، وميشال جان دو غويه (M. J. De Goeje) (١٨٣٦ ـ ١٩٠٩) . لقد توفرت لأساطير الاسماعيليين حقاً فسحة جديدة من الحياة على يد الاستشراق ، وبقيت الحالة المؤسفة للدراسات الاسماعيلية ثابتة لم تتغيّر حتّى الثلاثينات (١٩٣٠) من هذا القرن .

في غضون ذلك ، كانت استعادة ودراسة مصادر اسماعيلية حقيقية تضع أساساً علمياً للدراسات الاسماعيلية ، وهو تطوّر أدّى الى إطلاق ليس أقل من ثورة في هذا المجال من المعرفة الاسلامية . وكانت تلك المصادر المخطوطة قد سبق لها أن بدأت تطفو على السطح على نطاق محدود إبان القرن التاسع عشر . لكن لم يكن إلا مع العقود الافتتاحية للقرن العشرين أن بدأ المزيد من مثل تلك المصادر ، التي كانت حتّى تلك الفترة محفوظة بشكل سرّي ضمن العديد من المجموعات الاسماعيلية الخاصة ، يتوفّر بشكل أكثر انتظاماً للمكتبات العامة وللدارسين من أماكن مختلفة الأصول كاليمن وأواسط آسية . لكن عدد الأعمال الاسماعيلية التي عرفها المستشرقون بحلول أوائل العشرينات (١٩٢٠) كان لايزال ضئيلاً[٧] .

وحقّق هذا الخرق الهام للدراسات الاسماعيلية تعاظماً جديداً في وقت لاحق ، وذلك من خلال جهود حفنة من الدارسين الذين اتّخذوا من بومباي قاعدة لهم . وكان العضو الأول لهذه المجموعة هو ڤلاديمير إيفانوف (W. Ivanof) (١٨٨٦ ـ ١٩٧٠) ، الذي لعب دوراً مفتاحياً في التقدّم الحديث في الدراسات الاسماعيلية(٨) . فمن خلال شبكة من أصدقائه الاسماعيليين في الهند وفي أماكن أخرى ، نجح في التعرّف على عدد كبير من المصادر الاسماعيلية التي قام بوصفها والتعليق عليها لأول مرة في فهرس نشره عام ١٩٣٣(٩) . إن دخول التبحّر الحديث ميدان الدراسات الاسماعيلية يمكن تتبُّعه في الحقيقة والعودة به الى نشر هذا الفهرس بالذات ، وهو الذي شهد على غنى الموروث الأدبي المجهول للاسماعيليين . وفي السنة ذاتها ، كان إيڤانوف أداة في تأسيس جمعية الأبحاث الاسلامية في بومباي التي أنتجت سلسلة من المنشورات المخصصة للأعمال الاسماعيلية . بشكل أساسي . وأدّت جهود إيڤانوف المنظّمة باتّجاه تحديد هوية المخطوطات الاسماعيلية واستعادتها ودراستها الى قيام الجمعية الاسماعيلية لبومباي سنة ١٩٤٦ تحت رعاية السير سلطان محمد شاه ، الآغا خان الثالث (١٨٧٧ ـ ١٩٥٧) ، الإمام الثامن والأربعين للاسماعيليين النزاريين ، واقتنى إيڤانوف عدداً كبيراً من المخطوطات لمكتبة الجمعية الاسماعيلية ، إضافة الى قيامه بنشر العديد من النصوص الاسماعيلية والرسائل في سلسلة مطبوعات الجمعية . وبحلول عام ١٩٦٣ ، أي عندما نشر إيڤانوف طبعة ثانية منقحة لفهرسه الاسماعيلي ، كانت أعداد إضافية أكبر من المصادر المخطوطة قد أصبحت معروفة(١٠) .

في غضون ذلك ، كان عدد من المتبحّرين الاسماعيليين ، ولاسيما زاهد علي (١٨٨٨ ـ ١٩٥٨) وحسين الهمداني (١٩٠١ ـ ١٩٦٢) وآصف فيضي (١٨٩٩ ـ ١٩٨١) ، وهم من جماعة الاسماعيلية البهره ، قد بدأوا ، الى جانب ايڤانوف ، بإنتاج دراسات هامة ارتكزت على مجموعاتهم الخاصة من المخطوطات الاسماعيلية . وصارت تلك المخطوطات متوفّرة بسهولة للمتبحّرين من غير الاسماعيليين في تلك الفترة أيضاً ، وهم الذين أنتجوا دراسات وتحقيقات نقدية قيّمة ، وهناك إشارة خاصة جديرة بالذكر في ما يتعلّق بذلك ، وهي النصوص الفاطمية التي حققها المتبحّر المصري محمد كامل حسين (١٩٠١ ـ١٩٦١) في «سلسلة مخطوطات الفاطميين» التي نشرها في القاهرة ، والأعمال الاسماعيلية في زمن الفاطميين ومن أزمنة لاحقة التي حققها هنري كوربان (H. corpin) (١٩٠٣ ـ ١٩٧٨) مع مقدمات وتحليل للنصوص معمّقة ومحبوكة وضمّنها في سلسلته الذائعة الصيت (Bib- liothèquc Iranienne) التي كانت تصدر في طهران وباريس في وقت واحد . وبحلول

الخمسينات (١٩٥٠) كان التقدّم في هذا الميدان قد سبق له أن مكّن نارشال هدجسون .N) Hodgson)(١٩٢٢ ـ ١٩٦٨) من إنتاج أول دراسة علميه له عن الاسماعيليين النزاريين من عصر آلموت[١١] ، وهي الدراسة التي طال انتظارها لتحل محلّ دراسة ڤون هامر المعادية والمشوّهة حول ذات الموضوع . لقد كان التقدّم الحديث في الدراسات الاسماعيلية يتقدّم حقيقة بخطوات رائعة في تلك الآونة . وبحلول عام ١٩٧٧ كان حوالي ١٣٠٠ عنوان منسوبة الى أكثر من ٢٠٠ مؤلف اسماعيلي قد تمّ تحديدها وتعريفها في الفهرست الاسماعيلي الضخم لبونوالا[١٢] . وقد تمّ الآن نشر العديد من تلك النصوص في تحقيقات نقدية ، في حين تمّ انتاج عدد وفير من الدراسات الثانوية في التاريخ والفكر الاسماعيليين من قبل ثلاثة أجيال متعاقبة من الدارسين الاسماعيليين ، ومنهم بعض من أسهم في كتابة المجلّد المشترك الحالي .

ويَعدُ التبحّر الحديث في الدراسات الاسماعيلية بالاستمرار دون توقّف طالما أصبح الاسماعيليون أنفسهم أكثر اهتماماً بدراسة موروثهم الأدبي ، وطالما أخذ معهد الدراسات الاسماعيلية الذي تأسس في لندن تحت رعاية سمو الأمير كريم آغا خان الرابع ، الامام الحاضر التاسع والأربعين للاسماعيليين النزاريين ، يعدُّ العدّة لتقديم مساهمته الخاصة في هذا الميدان من خلال برامجه المختلفة في البحث والنشر ، بما فيها سلسلته الخاصة عن التراث الاسماعيلي . وجدير بالذكر أيضاً أن مجموعة المعهد من المخطوطات المكوّنة من حوالي ١٠٠ مخطوطة باللغات العربية[١٣] والفارسية والخوجكية ، بما فيها جلّ المجموعات التي كانت تمتلكها سابقاً الجمعية الاسماعيلية لبومباي والجمعية الاسماعيلية لباكستان ، وتمثّل أوسع مجموعة من نوعها في الغرب . وقد أصبحت هذه المجموعة سهلة التناول للباحثين والدارسين الاسماعيليين وغير الاسماعيليين .

ويهدف الكتاب الحالي الى جعل بعض نتائج التبحّر الحديث في الدراسات الاسماعيلية المتبعثرة حول جوانب من الفكر والتاريخ الاسماعيليين من العصر الوسيط ، ولاسيما تلك الموضوعات التي لم تلق اهتماماً كافياً من قبل الأدب التبحّري المعاصر ، في متناول الطلبة والدّارسين ، بل وفي متناول الاسماعيليين أنفسهم .

وكان الفصل الأول من حيث الأهمية في القسم الأول ، والمخصص للفترتين ماقبل الفاطمية والفاطمية الكلاسيكية ، قد نشر بالألمانية أصلاً عام ١٩٥٩ .

وهنا يقدّم البرفسور ويلفيرد مادلونغ نسخة انكليزية محدّثة نوعاً ما لمقالته السابقة ، وهي التي شكّلت علامة بارزة في الدراسات الاسماعيلية الحديثة ومساهمة رئيسية في فهمنا

للاسماعيلية المبكّرة عموماً وللعلاقات بين قرامطة البحرين والفاطميين خصوصياً . فالمؤرّخون والكتّاب المعادون وكتّاب الفرق السنّية كانوا قد أشاعوا فكرة أن قرامطة البحرين ، الذين شُهّر بهم بسبب نشاطاتهم المناوئة للاسلام وأعمال السلب والنهب ، كانوا متواطئين مع الفاطميين . وهي الفكرة التي أعاد تأكيدها دوغويه ودارسون آخرون في الأزمنة الحديثة . ويسعى مادلونغ في هذه الدراسة الكلاسيكية ، وهي التي لاتزال أفضل مسح حديث أيضاً للمصادر ذات العلاقة ، الى إظهار أنه لم يكن في مقدور قادة قرامطة دولة البحرين العمل والتصرّف بأوامر من الفاطميين . وتشهد النتائج الهامة لهذه الدراسة ، وهي التي نشرت منذ خمس وثلاثين سنة مضت ، على العناية الفائقة لدراسات مادلونغ . وفي مساهمته الثانية ، التي تضمّنها الفصل الرابع ، يتناول مادلونغ بإيجاز موضوع العقل الأكثر تقنية في الفكر الاسماعيلي على أساس من العمل الرئيسي للسجستاني في هذا المجال . وهو يُظهر بشكل خاص كيف أن العيوب وحالات القصور لبعض المخطوطات الاسماعيلية قد تؤدي الى تأويلات وتفسيرات مغلوطة للموضوعات التي تتناولها .

وقام البروفسور هاينز هالم (H. Halm) بدراسة العقيدة الكوزمولوجية الأقدم للاسماعيليين أكثر من أي متبحّر عصري آخر . وفي الحقيقة ، فإنه قد أعاد بناء هذه العقيدة على أساس من الشواهد المجتزأة التي حفظتها المصادر اللاحقة ، وخصّص بحثاً كاملاً بالألمانية لذلك الموضوع .

وفي الفصل الثالث ، يقدّم هالم لأول مرة في اللغة الانكليزية ، ملخّصاً لدراسته لهذه الكوزمولوجية الخاصة ، وهي التي تجاوزها واستبدلها في ما بعد بعقيدة اسماعيلية أفلاطونية - محدثة . ويتصدّى هالم في الفصل الخامس لحقل من التقصّي والتنقيب جديد بالكلّية . فالتلقين في الاسماعيلية كان مادة لموضوعات مفضّلة لدى المؤلفين المناوئين للاسماعيلية الذين أنتجوا كتابات متخيّلة مثيرة للسخف تصف كيف تتم قيادة المستجيب الجديد عبر مراحل التلقين المتعددة على أيدي الدعاة الاسماعيليين حتى يصل في نهاية المطاف الى مرحلة الكفر والالحاد . وفي هذا الفصل ، الذي هو أوّل معالجة علمية للموضوع ، يتقصى البروفسور هالم عملية التلقين الفعلية للمستجيب الاسماعيلي مستعيناً بتشكيلة منوّعة من المصادر الاسماعيلية وغير الاسماعيلية . كما يقدّم الدليل أيضاً على البرامج التربوية الأكثر تطوّراً للاسماعيليين من زمن الفاطميين ، ولاسيما المحاضرات الاسماعيلية المعروفة باسم « مجالس الحكمة » .

أمّا البروفسور اسماعيل بونوالا فقد تصدّى في الفصل السادس لموضوع الفكر

التشريعي الاسماعيلي وشرح كيف تمّت قوننة التشريع الاسماعيلي من خلال جهود القاضي النعمان حصراً ، أسبق من سبق من فقهاء الأزمنة الفاطمية المبكّرة ، كما ناقش التسلسل الكرنولوجي (التاريخي) لمصنفات النعمان الفقهية ، المنشور منها وغير المنشور ، وعاين كلاً من مصادر الفقه الاسماعيلي الرئيسية ونقاط اتّفاق هذا الفقه والاختلاف مع المدارس الفقهية الأخرى .

وثار جدل كثير حول مسألتي تأليف «رسائل اخوان الصفا» وتاريخ هذا التأليف . فالمستشرق الفرنسي بول كازانوفا (P.Casanova) (١٨٦١ ـ ١٩٢٦) ، وهو الذي أنتج بعضاً من الدراسات القيّمة عن الاسماعيليين ، كان أوّل متبحر غربي يتعرّف في العام ١٨٩٨ على الأصول الاسماعيلية «للرسائل» . كما حاول كازانوفا من خلال نبوءة تنجيمية تضمّنتها الرسائل ، تحديد تاريخ هذا العمل الموسوعي مستنتجاً أنها قد صُنّفت قبل سنة ١٠٤٧/٤٣٩ بوقت قصير . وفي الفصل السابع ينقض البروفسور عباس همداني ، وهو الذي كان قد نشر العديد من المقالات الهامة حول هذا الموضوع ، التاريخ الذي حدّده كازانوفا على أساس من الدليل الضمني الذي تضمّنته «الرسائل» إضافة الى معلومات أخرى ذات صلة بالموضوع .

أمّا الفصلان الثامن والتاسع ، فإنهما يستقصيان نظرة الاسماعيليين الى «الآخر» خلال الأزمنة الفاطمية المبكّرة . فالاسماعيليون في الحقيقة قاموا ، انسجاماً مع نظرتهم الدورية الى التاريخ الديني للبشرية ، بمحاولات هامة لإيجاد مكان للأديان الرئيسية التي عرفوها كاليهودية والمسيحية والزاردشتية والمانكية في نظام فكرهم العرفاني . ويقدّم البروفسور عظيم نانجي (A.Nanji) شواهد مختارة استقاها من «رسائل اخوان الصفا» بشكل خاص ومن كتابات مفكّرين اسماعيليين معيّنين ، تحدّد منظور الاسماعيليين الى تاريخ الأديان ، وهو منظور يعكس ، فوق كل شيء ، مقاربات تعدّدية وغير دوغماتية* للاسماعيليين نحو الأديان الأخرى . ويعرّف بول ولكر (P.Walker) في دراسة مكملة ، بالكتاب الاسماعيلي الوحيد الذي اكتشف حديثاً والمعروف بتناوله لموضوع الفرق والمذاهب الاسلامية . وهذا الكتاب ، المسمّى «بكتاب الشجرة» ، من تصنيف داعية خراساني غامض اسمه أبو تميم ترعرع ونشط في النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي . وربّما كان أبو تميم ينتمي ، باعتباره من أتباع الداعي النسفي ، الى الفرع المنشق من الاسماعيلية .

* من دوغما (dogma) وتعني عقيدة ، مبدأ ، أو تعليم .

ويبدو أن أبا تميم ، بالمقابلة مع كتّاب الفرق المسلمين الآخرين ، كان مهتماً بفهم وشرح الاختلافات المذهبية أكثر من اهتمامه بنقض وإدانة «الآخر» ، بل إن وصفه للعديد من المذاهب فريد من نوعه في واقع الأمر . والنتيجة هي أن كتابه هذا يبشّر بأن يكون ذا قيمة عالية في دراسة «المذاهب» الاسلامية وكتب الفرق المتعلقة بها .

ويشكل الطور الوسيط لتاريخ الاسماعيليين النزاريين ، ولاسيما فترته في آلموت ، بؤرة القسم الثاني من هذا الكتاب الذي يُستهل بدراسة لأصول الاسماعيلية النزارية . ويسعى الفصل العاشر ، من خلال تبنّيه لمقاربة للموضوع جديدة نوعاً ما ، وبدلاً من معالجة الحركة الاسماعيلية النزارية على أنها مجرّد حركة انشقاقية ، يسعى الى تقصّي الظروف المعقّدة والمتشابكة التي أدّت الى ثورة الاسماعيليين الفرس المناوئة للسلاجقة بقيادة حسن الصباح ، الذي لعب دوراً مفتاحياً أيضاً في تأسيس الدولة والدعوة النزارية المستقلتين ، وبشكل خاص ، هناك محاولات لتحديد الجذور «الاسماعيلية» و«الايرانية» لهذه الثورة ، وتتبّع تلك الجذور أيضاً الى تقاليد اجتماعية وسياسية ــ دينية أقدم من الاحتجاج . كما ينظر هذا الفصل في تطورات سياسية وعقائدية معينة جرت خلال العقود الأولى من التاريخ النزاري والتي تبين أنها كانت ذات خطورة بالنسبة إلى نجاة الجماعة النزارية ودولتهم في ظل ظروف فائقة العداوة للفترة المبكرة من عصر آلموت . وفي دراسة مكملة تضمنها الفصل الحادي عشر ، تنظر د . كارول هيليبنزاند* في مواقف السلاجقة وسلوكهم تجاه اسماعيلية آلموت إبان فترة زعامة حسن الصباح ذاتها . وهي تلفت الانتباه ، من خلال تمحيصها للأدلة التاريخية ذات الصلة ، ومنها روايات كتّاب الأخبار العامين من أمثال ابن الأثير وابن الجوزي على وجه الخصوص ، الى بعض الانحياز المناوىء للاسماعيليين غير المعروف حتى الآن عند هذه المصادر ، وذلك في ما يتعلق بما يورده هؤلاء المؤرخون بخصوص اشتباكات اسماعيلية ــ سلجوقية محددة .

كانت قوهستان (كوهستان بالفارسية) الى الجنوب الشرقي من خراسان ثاني أكثر أراضي الدولة الاسماعيلية النزارية في فارس أهمية بعد رودبار في الديلم إبان عصر آلموت . وكان النزاريون في قوهستان يخضعون لسلطة زعيم محلّي يدعى «المحتشم» الذي كان يتم تعيينه من قبل آلموت ، لكنه كان يتمتّع بقدر عظيم من اتخاذ المبادرات المحلية في ادارة شؤون الجماعة هناك . ومنذ وقت مبكر وفي ما بعد ذلك ، واجه أولئك «المحتشمون»

Carole Hillenbrand *

ردّات فعل معادية من السلاجقة ومن حكام خراسان والمناطق المجاورة الآخرين ، الذين ضاقوا ذرعاً بما حقّقه الاسماعيليون النزاريون من نجاح بين ظهرانيهم . وقام البروفسور ادموند بوزورث (E.Boswarth) ، معتمداً على معرفتة الواسعة بخراسان وسستان ، أو نيمروز ، في فارس الشرقية ، وبكتب الأخبار الفارسية للمنطقة ، قام بتقديم تقييم جديد في الفصل الثاني عشر للتعاملات والاشتباكات بين النزاريين القوهستانيين وبين الحكام من جيرانهم الى الجنوب ، الملوك الناصريين لسستان وخلفائهم إبان عصر آلموت .

وشكّل الارتباط الديني لنصير الدين الطوسي وظروف اقامته الطويلة في الحصون الاسماعيلية النزارية وفارس موضوعاً لتفسيرات مختلفة عبر القرون ودارت نقاشات حول ذات المسائل في الكتابات المعاصرة التي تناولت هذا الفيلسوف وعالم الدين والفلكي المسلم المثير للجدل . ففي حين يزعم الذين كتبوا سيرة الطوسي من الاثنى عشريين الشيعة العصريين عموماً أنه قد أحتجز بين الاسماعيليين خلافاً لإرادته ، فإن آخرين يرفضون هذا الرأي ويجادلون أكثر بأنه كان في الحقيقة قد تحوّل طوعاً الى الاسماعيلية إبان تلك الفترة . وفي الفصل الثالث عشر يقوم البروفسور حميد دبشي H. Dabachi بإلقاء نظرة جديدة كل الجدة على هذه المسائل . فهو يجادل أن إلقاء الثقل أكثر ممّا يجب على الارتباطات «الطائفية» للشخصيات السياسية والفكرية الرئيسية من العصور الوسطى إنّما يؤدي الى تشويه تركيبة شخصياتهم وتعقيداتها . وهو يتفحّص شخصية الطوسي وارتباطاته الاسماعيلية من منظور الوزير ـ الفيلسوف ، الذي كان معنياً بمسائل السلطة/ المعرفة أو السياسة/ الفلسفة في آن واحد . وأنه كان يمثّل بذلك أسلوباً هاماً في الثقافة السياسية الفارسية .

أما الدكتور تشارلز ميلفيل (Ch. Melville) فإنه يقوم في الفصل الرابع عشر بمعاينة التقارير الغريبة لكتّاب الأخبار السنّة في ما يتعلّق باستخدام المماليك للفدائيين أو الفداوية في الإطار الأوسع للعلاقات المغولية ـ المملوكية إبّان العقود المبكّرة من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي . وبصورة أكثر دقة ، إنه يحلّل التقارير المفصّلة حول الكيفية التي كان السلطان المملوكي يقوم بها في مناسبات كثيرة بإرسال الفداوية الى فارس المغولية لاغتيال منشقّ مملوكي يقيم هناك . ليس هناك من شك في أنه كان يتم إرسال القتلة ، وربّما المحترفين منهم ، في مثل تلك المهمّات . لكن يظهر أن مصطلح «فداوي» ، وهو الذي ارتبط بشكل وثيق بالنزاريين من أزمنة أقدم ، كان قد استخدم بتجاوز الى حد ما في المصادر المملوكية ليعني «القاتل» وليس بمعنى «الفداوي الاسماعيلي» ، إذ لم يعد

للنزاريين السوريين بحلول ذلك الوقت أية «فداوية» ، وكان باستطاعة السلطان المملوكي تجنيد مثل أولئك الفداوية من أيّ مكان . كما أنه من الممكن أن يكون النزاريون السوريون قد أُجبروا في مناسبات معيّنة على توفير أفراد للقيام بالمهمّات موضوع الكلام . وكون كتب الأخبار تحدّد بوضوح الجماعة الاسماعيلية النزارية السورية من زمن المماليك على أنها المصدر الوحيد لتعبئة من كانوا سيصبحون «قتلة» عند السلطان ، فإنها تشهد بوضوح أيضاً على استمرارية الخرافات والشائعات المعادية في ما يتعلّق بممارسات الاسماعيليين النزاريين من عصر آلموت .

وفي الفصل الخامس عشر ، يقوم البروفسور علي آساني (A.Asani) بإعادة تفحص الآراء التقليدية في ما يتعلق بمسألة تأليف «الجنان»* ، أو الأشعار الدينية التي تتمتع بوضعية «مقدسة» داخل جماعة الخوجا الاسماعيلية النزارية . وتتضمّن «الجنان» ، التي تشتهر بهذا الاسم ، تعليمات بخصوص مدى واسع من الموضوعات والمباحث تتعلّق بالفروض الدينية ومسائل أخلاقية والسعي الروحي للنفس . ويُنسب تأليف الجنان ، وهي التي بقيت لقرون طويلة في البداية تتواتر شفاهيةً ، وفقاً لتقاليد الخوجا ، الى عدد قليل من الدعاة الأوائل (أو الشيوخ Pirs) الذين كانوا يقومون بتحويل الهندوس في شبه القارة الهندية الى الاسلام الاسماعيلي . ويناقش البروفسور آساني في تلك المقالة المحرّضة للتفكير جملة المسائل النابعة من التفسير التراثي «لتأليف» الجنان ، بما في ذلك الأبيات الشعرية التعريفية التي تدل على المؤلّف (أو البهانيتاس Bhanitas) ، ويعرض شارحاً أن فهماً أفضل لهذا الموضوع يتطلّب مقاربة جديدة تفسح المجال لتفريق واضح بين «المرجعية» (أو منح الامتياز) ، بمعنى الحصول على توقيع أحدهم بالموافقة على عمل ما ، وبين «التأليف» ، أي القيام بالتأليف الفعلي لذلك العمل بالمعنى الحديث للمصطلح .

أما الفصل السادس عشر والأخير ، والذي هو من مساهمة البروفسور عباس أمانات (A. Amanat) . فإنه يقف منفصلاً عن بقية الأبحاث التي تضمّنتها هذه الدراسة . فهو يتناول النقطوية التي هي طريقة باطنية غامضة ظهرت كحركة سياسية ـ دينية هامة في فارس الصفوية ، وتمتّعت فيما بعد ، ولفترة وجيزة ، ببعض رفعة الشأن في الهند المغولية . لكن لايمكن اعتبار النقطوية ، ولاطريقتها الأم الحروفية ، جزءاً من المجال الذي يشمل الجماعات الاسماعيلية . وفي الحقيقة ، فإن محمود بسخياني (أو باسيخاني) ، مؤسس

* الجنان (Ginans) ترانيم دينية روحانية تنسب الى الدعاة الذين نشروا الدعوة الاسماعيلية بين الهندوس في الهند .

طريقة النقطوية والمتوفى حوالي سنة ١٤٢٧/٨٣١ ، يزعم أنه كان قد أسس ديناً جديداً . غير أن الحروفية والنقطوية كانتا تنتميان الى حركات صوفية باطنية فعلاً من فارس ما بعد العصر المغولي ، وهي حركات تأثرت بالاسماعيلية . حتى أن إيفانوف أورد النقطوية ضمن حركات مابعد العصر المغولي الدينية التي تأثرت بالاسماعيلية[١٤] . غير أن المسألة تكاد لاتكون موضوع استقصاء للمتبحّرين العصريين وذلك لأن كتابات النقطويين لم يكتب لها النجاة بشكل أساسي . وباعتبارها أول محاولة علمية من نوعها ، فقد جمع البروفسور أمانات في هذا الفصل قدراً هاماً من المعلومات وسكبها حول الأفكار التي دعا اليها محمود بسيخاني ، وتعرض دراسته كيف أن العقائد النقطوية المركزية ، مثل عقيدتها في النموذج المادي لتناسخ الأرواح ، كانت تختلف في أصولها عن التعاليم الاسماعيلية . كما كانت هناك مسألة زعم محمود للنبوة الخطيرة و« غير الاسلامية » ، إذ لم نذكر حقيقة أن النقطويين لم يعتقدوا بعقيدة الأمامة الشيعية التي كانت مركزية بالنسبة إلى الاسماعيلية الى حد كبير . لكن بالإمكان تتبّع سوابق الاسماعيلية وتقفّي آثارها في نظرة النقطويين الى الزمن والتاريخ الديني . وكذلك فإن النقطويين قد اعتمدوا بكثافة على التفسير الباطني الذي وجد أكمل معالجة له عند الاسماعيليين .

الحواشي

١ ـ انظر مقالة ماسينيون عن المتنبي في :

AL-Mutanabi· Recueil publié à l'occasion de son millénaire (Beirut, 1936), p. 1.

٢ ـ بول ولكر ، الشيعية الفلسفية المبكرة : الأفلاطونية المحدثة للاسماعيلية عند أبي يعقوب السجستاني (كمبردج ، ١٩٩٣) ، ص١٢ ، ٣٠ ، ٦١ ، ١٤٧ .

٣ ـ إيفانوف ، مسح موجز لتطوّر الاسماعيلية (ليدن ، ١٩٥٢) ، ص٢٩ .

٤ ـ سيلفستر دوساسي ، دراسة في سلالة الحشاشين ، النص العربي في «خرافات الحشاشين» لفرهاد دفتري ، ترجمة . سيف الدين القصير (دار المدى بدمشق ١٩٩٦) ، ص١٨٠ ومابعدها .

٥ ـ دوساسي ، دين الدروز (باريس ، ١٨٣٨) م١ ، المقدمة ، ص١ ـ ٢٤٦ .

٦ ـ فون هامر ، تاريخ الحشاشين ، الترجمة الانكليزية (لندن ، ١٨٣٥ ، نيويورك ١٩٦٨) .

٧ ـ انظر على سبيل المثال مقالة ايفانوف عن المخطوطات الاسماعيلية في المتحف الآسيوي في مجلة JRAS (١٩١٩) ، ص٤٢٩ ـ ٤٣٥ ، وماكتبه ماسينيون في :

volume of oriental studies presented to Edward

G Browne, ed. t. w. Arnold (Gambridge, 1922).PP. 329 - 338.

٨ ـ انظر مقالة دفتري حول ايفانوف في مجلة : Middle Eastern Studies (١٩٧٥ ، ص٤٢١ ـ ٤٤٤ ، ومقالته في Islamic Culture ، ٤٥ (١٩٧١) ، ص٥٦ ـ ٦٧ ، و ٥٦ (١٩٨٢) ، ص٢٣٩ ـ ٢٤٠ ، وفي EIR ، م٢ ، ص٨٤ .

٩ ـ إيفانوف ، دليل الأدب الاسماعيلي (لندن ، ١٩٣٣) بالانكليزية .

١٠ ـ الأدب الاسماعيلي (طهران ، ١٩٦٣) .

١١ ـ هدجسون ، فرقة الحشاشين (هوغ ، ١٩٥٥) بالانكليزية .

١٢ ـ اسماعيل بونوالا ، فهرس الأدب الاسماعيلي (كاليفورنيا ، ١٩٧٧) بالانكليزية .

١٣ ـ انظر : غاسيك ، فهرس المخطوطات العربية في مكتبة معهد الدراسات الاسماعيلية (لندن ، ١٩٨٤) بالانكليزية .

١٤ ـ إيفانوف ، الأدب الاسماعيلي ، ص١٢ ـ١٣ ، ١٨٨ ـ ١٩٠ ، ومقالة «النقطوية» في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م٨ ، ص١١٤ ـ ١١٧ .



القسم الأول

الطور الكلاسيكي



٢

الفاطميون وقرامطة البحرين

و. ماد لونغ*

ملاحظة تمهيدية:

تمثّل المقالة الحالية ترجمة معدلة قليلاً لمقالتي في الألمانية (Fatimiden Und Bah-rain Qarmaten) المنشورة في مجلة Der Islam العدد ٣٤ (١٩٥٩) ، ص٣٤ ـ ٨٨ ، وهي تعكس بمقدار كبير حالة البحث القائمة في ذلك الوقت . وفي حالات قليلة تمّت إضافة إشارات في الحواشي الى دراسات أكثر حداثة .

من بين الحركات الثورية في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشرالميلاديين التي وصفها كتّاب الأخبار العرب «بالقرمطية» ، نجد أن الحركة التي قامت في البحرين تحتل مركزاً خاصاً . ففي هذا المكان وحده نجح المتمرّدون في تأسيس دولة قوية تمتّعت بسلطة غير محدودة على رقعة واسعة من الأرض . وتدبّروا بسهولة أمر صدّ الهجمات على استقلالهم والتي تعرّضوا لها في بداية الأمر . وكانت لديهم في العقود التي تلت أكثر القوات المقاتلة فاعلية وأعظمها تأثيراً في العالم الاسلامي . فأصبحوا نازلة حقيقية على الخلافة في بغداد . وراحوا يتغلغلون . وهم ينهبون ويقتلون ، في جنوبي بلاد

---

* ويلفيرد مادلونغ W.Madelong استاذ العربية في جامعة اكسفورد ، وهو من المختصين القياديين في الدراسات الاسلامية ، ومرجعية بخصوص المجموعات والحركات الاسلامية في العصور الوسطى . كما قدم مساهمات هامة في مجال الدراسات الاسماعيلية الحديثة . أسهم في كتابة الكثير من الدراسات للموسوعة الاسلامية والموسوعة الايرانية والمجلات العلمية إضافة إلى الدراسات المنشورة في كتب مستقلة .

مابين النهرين في غارات متجددة على الدوام . ويهاجمون قوافل الحجاج وهي في طريقها من مكة أو إليها . ولم تستطيع جيوش الخلافة الثبات والصمود أمامهم على الرغم من أنها كانت تفوقهم عدداً الى حد كبير في معظم الأوقات . وفي العام ٩٢٨/٣١٦ ، نجت بغداد بما يشبه الإعجوبة من الوقوع في قبضة القرامطة . وتمكّنوا بعد ذلك بعام واحد ، من احتلال مكة ، ونفذوا مذبحة رهيبة بسكّانها وبالحجّاج ، واقتلعوا الحجر الأسود من الكعبة ونهبوه ، وهذا انتهاك للمقدّسات لانجد نظيراً له في تاريخ الاسلام . ولم يكن في مقدور الخليفة رفع حتى اصبعه في سبيل استعادة ذلك الأثر المقدّس بالقوة . ولم يكن إلاّ بعد ذلك باثنين وعشرين عاماً أن تمّت إعادة الحجر الأسود الى مكانه طوعاً مقابل دفع فدية ضخمة .

وقد برّر القرامطة ثورتهم ضد النظام القائم بإعلانهم لقيام سلطة المهدي ، وهو الامام المهدي بالله من بيت آل النبي الذي سيحكم العالم ويقيم العدالة والنظام . وبعد قيام دولة القرامطة في البحرين بعقدين من الزمن ، تمكّنت ثورة أخرى زعمت أنها ثورة الإمام المنتظر من نسل الرسول ، من تأسيس خلافة فاطمية مضادة في رقادة قرب القيروان . وقد أظهرت المحاولات المتكرّرة لاحتلال مصر والدعاية المكثّفة المناوئة للعبّاسيين مدى جدية هذا الزعم .

وبديهي أيضاً أهمية مسألة العلاقة بين دولة القرامطة وبين الامبراطورية الفاطمية الصاعدة في شمال افريقية من أجل فهم مناسب وصحيح للتاريخ السياسي لتلك الفترة . ومع ذلك ، فقد كانت هذه المسألة ذات أهمية لمعارضي الفاطميين بمعنى آخر ، فبالنسبة إلى هذا الأمر ، اعتقد هؤلاء أنهم وجدوا في تاريخ القرامطة في البحرين ، ولأول مرة ، تأكيداً واضحاً للتهم المتعلقة بالكفر والإلحاد التي كانوا يكيلونها للباطنية عموماً . ألم يقتل القرامطة آلاف العزّل من الحجيج ؟ ألم يحرقوا المصاحف ، ويدنّسوا المدينة المقدّسة ويجدّفوا علناً على رب الكعبة ؟ ألم تكشف هذه الأفعال عن الوجه الحقيقي للهرطقة الاسماعيلية التي عادة ماكانت تخفي نفسها من وراء الاخلاص والولاء لآل النبي ، من أجل كسب المستجيبين والنجاة من الاضطهاد على أيدي المؤمنين ؟ «من حيث الظاهر ، كانوا يظهرون العقيدة الشيعية ، وفي الباطن كانوا يضمرون الكفر التام» ، ذلك كان حكم القاضي أبي بكر الباقلاني[١] ، على سبيل المثال ، في إشارة منه الى عقيدتهم التي تقول أنه خلف كل نص ظاهري للقرآن ولشرائع الاسلام هناك حقائق تأويلية باطنية للدين مستترة .

وأكثر الدراسات لتاريخ القرامطة في البحرين تفصيلاً هي دراسة م .ج دوغويه الذي وجه عناية خاصة الى علاقاتهم بالفاطميين . وقد توصّل بالاعتماد على مصادر معلومات غنية

الى الاستنتاجات التالية : لقد نبع القرامطة والفاطميّون من حركة واحدة بعينها . إذ على الرغم من انشقاق حمدان قرمط ، والذي منه أخذت الفرقة اسمها ، وانشقاق صهره عبدان ، رئيس تنظيم الدعوة أو [داعي الدعاة] ، فإن أبا سعيد الجنّابي ، زعيم قرامطة البحرين ، قد حافظ على ولائه للأئمة الفاطميين حتى بعد تأسيس سلطتهم على شمال افريقية(٢) . بل إن التعاون بين القرامطة وأسيادهم قد ازداد وثوقاً في ظل حكم أبي طاهر ابن أبي سعيد ، وكانوا في جميع مغامراتهم الهامة يعملون بأمر مباشر من الخليفة الفاطمي عبيد الله(٣) . لكن لم يتبجّح الفاطميّون على الاعتراف بهم حلفاء لهم علناً(٤) ، غير أن تعاونهم الوثيق توقّف بوفاة عبيد الله ، ولو أن القرامطة واصلوا اعترافهم بخلفائه أئمة لهم . ووقعت الفجوة بين الطرفين مع تولّي الحسن الأعظم لزمام الأمور في البحرين سنة ٩٦٩/٣٥٨ . فقد دخل في خدمة العباسيين وقاد القرامطة في حرب ضد الفاطميين ، ثمّ عادوا بعد سنة ٩٨٥/٣٧٥ للانضواء مرة أخرى تحت لواء الفاطميين(٥) .

أما الاستقصاء الأحدث حول الموضوع فقد قدّمه برنارد لويس(٦) . واستعمل مصادر معلومات متناقضة حول التاريخ المبكّر لقرامطة البحرين ، وأبقى السؤال مفتوحاً حول ماإذا كانوا أصلاً من أتباع سلسلة أئمة أحناف(٧) أم اسماعيليين(٨) إلا أنهم شكّلوا ، على أية حال ، جماعة خاصة بهم . وتمّ انضمامهم الى المعتقد الفاطمي قرابة بدايات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي . وفي ما بعد بايعوا نبياً داعياً وانسلخوا عن الفاطميين وفضحوا أسرار المعتقد كلها . غير أنهم عادوا في ما بعد وانضووا مرة أخرى تحت لواء الفاطميين حتى زمن الانفصال الأعصم .

أمّا ايفانوف فإنه يؤيد ، من جهة أخرى ، الأصل الاسماعيلي للقرامطة(٩) ويقول أنهم ، ربّما كانوا قد ظهروا نتيجة انفصال أحمد بن الكيّال عن الامام عبد الله بن محمد ابن اسماعيل ، الوارد ذكره في «عيون الأخبار» ، العمل التاريخي للداعي الاسماعيلي ادريس بن الحسن(١٠) وربّما كان ابن الكيّال هو نفسه أحمد بن عبد الله بن ميمون القدّاح ، وتقرّرت علاقات القرامطة بالفاطميين ، في ما بعد ، بحقيقة أنهم رفضوا الاعتراف بالإمامة الفاطمية ، إلا أنهم توقعوا عودة الإمام محمد بن اسماعيل . وكلما كان يخيب ظنّهم في توقّعاتهم ، وهي التي كان يجب أن تتحقّق في تواريخ محددة ، كان بإمكانهم التوجه الى الفاطميين مرة أخرى(١٢) وعلى كل حال ، فإن ايفانوف لم ينقض الدعوى التي كان دوغويه قد تقدّم بها بخصوص استمرارية الارتباط الوثيق بين قرامطة البحرين والفاطميين .

ويمثل حسن ابراهيم حسن وطه شرف ، في كتابهما لسيرة عبيد الله الفاطمي(١٣) ،

الرأي القائل بأن جماعة من الكيسانيين الحنفيين[١٤] بقيادة حمدان قرمط كانت قد تحوّلت الى العقيدة الاسماعيلية على أيدي أجداد الفاطميين[١٥] . لكن حمدان قرمط انفصل عنهم فيما بعد[١٦] وقام هو أو حفيد لميمون القداح كان يقيم في الطالقان[١٧] ، بإرسال أبي سعيد الجنابي الى البحرين . وأسس أبو سعيد دولة القرامطة هناك ووقف هو نفسه موقف المعارض للفاطميين[١٨] . ويزعم المؤلفان في مكان آخر أن أبا سعيد كان معارضاً لحمدان قرمط وأنه سائد الفاطميين في بداية الأمر[١٩] . وصار ، وهو الذي تشجع بالنجاحات التي حققها ، يظهر اعجاباً باستقلاله أكثر فأكثر . إلا أنه واصل مع ذلك ، اعترافه الرسمي بالإمامة الفاطمية . ربّما كانت لعبيد الله يد في اغتيال أبي سعيد بسبب تبرّم عبيد الله من سياسات الأخير[٢٠] . ويسير وصف التاريخ اللاحق للقرامطة وعلاقتهم بالفاطميين على خطى ما جاء عند دوغويه بشكل أساسي .

وهناك اقتراح بأن يتم هنا إعادة تفحّص وتدقيق لهذه الاستنتاجات بعينها . ولن تتم مناقشة التاريخ العام للحركة القرمطية إلا بمقدار مايتطلّبه السياق العام للحديث . ويبقى بالإمكان إحالة القارىء الى دراسة دوغويه بخصوص هذا الموضوع[٢١] .

إن أقدم حدث ملموس في المصادر هو تحوّل حمدان قرمط الى المذهب الجديد على يدي أحد الدعاة[٢٢] . أما ماهو مذهب حمدان الأسبق فإن التقارير لا تثبت ذلك . والمعتقد الذي اعتنقه في تلك الآونة ، والذي سرعان ماساهم في نشره والدعاية له الى حد كبير من خلال كونه داعية ذا مرتبة عالية ، كان بلا شك ذلك الذي كان ينتشر في سلمية في سورية أو عبر أجداد الفاطميين . ونحن نقرّ بأن الطبري لايذكر سوى أن الداعي الغريب ، و بعد كسب مستجيبين كثيرين الى مذهبه ، ذهب الى سورية حيث لم يعد يسمع عنه مرة ثانية البتة[٢٣] . إلا أننا نجد معلومات موثوقة وردت في أقوال محدّدة لابن رزام[٢٤] وأخي محسن[٢٥] وابن حوقل[٢٦] . بل إن أعمال عبدان ، صهر حمدان وصاحبه في الدعوة الى المذهب ، نجدها في أزمنة لاحقة منتشرة بين الاسماعيليين[٢٧] .

وتنازع حمدان قرمط وعبدان بالنتيجة مع سيدهما في سلمية وقطعا الدعوة التي كانا يقومان بها باسمه . وقام أتباع الداعي زكرويه باغتيال عبدان بسبب انتقاضهِ . لكن حمدان قرمط اختفى[٢٨] ، وفقاً لما يرويه أخو محسن بالتفصيل[٢٩] ، وقد عبّر دوغويه عن شكوك جدّية بخصوص دقة تفاصيل محددة من الرواية ، لكن ليس بخصوص حقيقة الانتقاض ذاته[٣٠] . وفي ما يتعلّق بذلك ، فإن مسألة تحديد التاريخ هي ذات أهمية أولية . فقد وضع أخو محسن هذه الأحداث في العام ٢٨٦/٨٩٩[٣١] . إلا أن دوغويه يقيم علاقة للأمر

بانتقاض أبي عبد الله الشيعي ، الذي كان قد مهّد السبيل أمام عبيد الله في شمال افريقية ، وانتقاض شقيقه . وهو يعتقد أن انفصال حمدان قرمط وعبدان كان أيضاً بعد تولّي عبيد الله لزمام الأمور وإعلانه عن نفسه أنه المهدي المنتظر[٣٢] . ويناقض وجهة النظر هذه مصدران اثنان يصعب القول أنهما قد تأثرا بما أورده أخو محسن ، فالعمل الاسماعيلي «استتار الإمام» لأحمد بن محمد النيسابوري ، المصنف زمن خلافة العزيز الفاطمي (٣٦٥ ـ ٣٨٦/ ٩٧٥ ـ ٩٩٦) ، يروي أن أبناء أبي محمد ـ أي زكرويه ـ كانوا قد قتلوا صهرهم الذي اتّهموه بكونه منافقاً وعاصياً للإمام[٣٣] . وقد يثبت ذلك بالتوافق مع رواية أخي محسن ، ضمن مجموعة الأحداث التي وقعت بين ولاية عبد الله وثورات أبناء زكرويه في سورية . والاحتمال الكبير هو أن ذلك الشخص القتيل كان عبدان وفقاً لما اقترحه ايفانوف[٣٤] .

ويذكر ابن حوقل أيضاً حادثة اغتيال عبدان دون إعطاء أي تاريخ محدّد لها . وعلى كل حال فقد أدّت الحادثة التي تجمع المصادر[٣٥] على أنها وقعت مع بداية فترة الحكم الأخير في البحرين[٣٦] .

وكان حمدان قرمط وعبدان قد أوليا أمر الدعوة للمعتقد في البحرين الى أبي سعيد الجنابي . وهذا أمر ترويه المصادر على اختلافها بالإجماع سواء الموالي منها للفاطميين كابن حوقل[٣٧] ، أو المناوىء لهم كأخي محسن[٣٨] ، وعبد الجبّار[٣٩] . لكن كيف كان سلوك أبي سعيد تجاه انتقاض معلّميه ؟ دوغويه لايزال يعتقد أنه لم يترك نفسه تتأثر في موقفه تجاه الفاطميين ، وأنه حافظ على إخلاصه لهم[٤٠] ، غير أن ذلك يتناقض مع النص الوارد في الطبعة الجديدة لابن حوقل ، والذي يقول[٤١] أن «أبا سعيد اعتنق آنئذ مذهب ذلك المقيم في المغرب[٤٢] ، حتى مقتل سيده عبدان . فانتفض عندئذ على ماكان يعتقد وقتل أبا زكريا التميمي ، الداعي الذي كان يمثّل أسياد المغرب قبله» . وقد وردت حادثة اغتيال أبي ذكريا في مصادر أخرى[٤٣] ، ولو أنها أغفلت ذكر الدوافع التي وردت عند ابن حوقل .

إن أطروحة الأصل الحنفي للقرامطة مبنية على مصدرين اثنين . فالطبري يصف معتقداتهم بطريقة لاتطرح اشكاليات عديدة[٤٤] فهو لايسمّي مخبره ، بل يستعمل الكلام بقوله : «وكان في ما حكاه عن هؤلاء القرامطة[٤٥] ، من بين أمور أخرى تتعلّق بمعتقداتهم ، أنهم كانوا يحضرون كتاباً جاء فيه...» ويلي ذلك اقتباس حرفي . إذ أن شخصاً يقرب اسمه من الفرج بن عثمان من قرية تدعى نصرانه ، وهو «داعية المسيح ، الذي هو عيسى ، وهو الكلمة ، وهو المهدي ، وهو أحمد بن محمد بن الحنفية ، وهو جبرائيل» ، يعلن أن المسيح قد ظهر له في هيئة إنسانية وقال له : «أنت الرسول ، وأنت الحجة ، وأنت

الناقة[٤٦] ، وأنت الدابة[٤٧] ، وأنت الروح القدس ، وأنت يوحنا بن زكريا » . ثم قام عندئذ وشرح له الصلاة والفرائض الأخرى للشريعة . وتجري في الآذان للصلاة الشهادة لسبعة أنبياء هم : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وأحمد بن محمد بن الحنفية . ويُقرأ استفتاح الصلاة نفسها من الوحي المنزّل على النبي السابع . وقد اقتبس الطبري النص الحرفي لهذه السورة ، وهي تقليد بدائي للقرآن مع شروحات باطنية[٤٨] . وتمّ وضع الشريعة على نموذج الشريعة الاسلامية ، لكن مع تحريف وتبسيط كبيرين للفروض الإفرادية . ويقول بول كازانوفا عن هذا التقرير أنه يجعل من القرامطة فرقة غريبة تماماً عن الاسماعيلية وذلك لأنهم اعترفوا بابن محمد بن الحنفية إماماً لهم[٤٩] . غير أن هذا الحكم بحاجة الى تعديل كبير .

١ ـ ممّا لاشكّ فيه أن المعتقد يُظهر خصائص باطنية . لكن لم يكن الاسماعيليون وحدهم هم من كان يبحث عن المعنى الباطني للشرائع في ذلك الوقت . ومن جهة أخرى ، لايبدو أن المعتقد الاسماعيلي المبكر كان على معرفة إطلاقاً بتنزيل لرسول الله السابع . إذ أن مثل ذلك لم يكن متوقعاً قبل عودة هذا الناطق الى الظهور ، وأنه يتكوّن ، طبعاً لعقيدة الباطنيين ، من إعلان المعنى الباطني . فالتشريعات والطقوس المفروضة كتلك التي ورد وصفها هنا لاتكشف عن أي تشابه مع شرائع الفاطميين التي لاتختلف إلا قليلاً عن تلك التي للإثني عشريين الشيعة .

٢ ـ لانعرف شيئاً عن ولد لمحمد بن الحنفية باسم أحمد[٥٠] . وهذا يعني أننا لا نتعامل مع دليل على فرقة تشكّلت إثر نزاع على ورثة محمد بن الحنفية . بل إن الاسم والشخص قد تمّ بالأحرى اختراعهما لإضفاء صفة الشرعية على دعوة الفرج بن عثمان . لكن يبرز السؤال عندئذ حول كيف لنا تفسير سبب اختيار هذا الاسم وإطلاقه على النبي (الناطق) السابع . فأحمد هو النبي الذي بشّر عيسى بمقدمه طبقاً لما ورد في القرآن[٥١] ومن الواضح أن الأمر ينطبق هنا على النبي السابع . لكن لماذا تمّ جعله ابناً لمحمّد بن الحنفية ؟ وليس لنا تأويل القول بأن أفراد هذه الفرقة قد سبق لهم واتّبعوا خطاً وراثياً من الأئمة الحنفيين واعتبار ذلك دليلاً موثوقاً . فعدد الأنبياء الآخرين واسماؤهم تنطبق تماماً على المعتقد الاسماعيلي . وهذا يوحي بأن النظام الاسماعيلي قد جرى تحويره هنا لسبب ما[٥٢] . فالعودة الى ابن لمحمد بن الحنفية ربّما تُفهم على أنها تحدٍّ للبيت العبّاسي ، وهم الذين تتبّعوا زعمهم الخاص بالإمامة في الماضي الى أرث لأحد أبنائه .

٣ ـ لا يعطي الطبري أية معلومات حول شخص الفرج بن عثمان . إذ لا التراث القرمطي

على علم به ولا الفاطمي ، على الرغم من الرتبة العالية الممنوحة له في النص . وابن خلدون وحده هو من يوضّح أن الفرج بن عثمان القاشاني هو اسم آخر لزكرويه بن مهدويه[٥٣] . فهل استقى ابن خلدون معلوماته من مصدر أقدم ، أو أنه يحاول ببساطة تفسير رواية الطبري التي يقتبس منها باستفاضة ؟ إن طريقة عمل ابن خلدون تتحدّث عن خيار آخر[٥٤] . فالطابع الاسماعيلي لثورات أبناء كروزيه معروف بشكل جيد[٥٥] . وهم يعودون بنسبهم الى محمد بن اسماعيل . فلو كان ماحدّده ابن خلدون وتعرّف عليه صحيحاً ، لتوجّب ، مع ذلك ، قبول الزعم بأن كروزيه نفسه كان هو من أحضر ذلك الكتاب الغريب الى أتباعه أثناء آخر ظهور له . لكن ليس هناك من تأكيد لهذا التخمين .

ولتلخيص ماسبق ، يبدو مؤكداً أن العقيدة التي وصفها الطبري هي مجرّد دليل على فرقة متجزأة ، ليست القرامطة عموماً . كما يمكن الزعم أكثر ، مع بعض الظن ، أنها تمثّل هراقطة اسماعيلية . لكن ليس هناك من شيء محدّد ومؤكّد يمكن قوله حول مؤسسها أو أتباعها . والاستنتاج غير المبرّر إطلاقاً ، والمبني على رواية الطبري ، هو أن حمدان قرمط وأتباعه كانوا حنفيّين قبل تحوّلهم الى الاسماعيلية[٥٦] .

وكمصدر ثانٍ للأصل الحنفي للقرامطة ، عاد برنارد لويس الى عبارة للقاضي عبد الجبّار بن أحمد[٥٧] ، وطبقاً للأخير فإن أبا سعيد الجنابي كان قد قال عن نفسه في وقت مبكّر يعود الى الثمانينات من القرن الثالث الهجري (٨٩٣ ـ ٩٠٢م) ، أنه كان مبعوث الامام محمد بن عبد الله بن محمد بن الحنفية ، الذي عاش في مكان ما من منطقة الجبال . وكان هو المهدي الذي سيظهر في العام ٣٠٠/٩١٢ ـ ٩١٣ .

وهنا أيضاً نجد أن اسم الامام المهدي وشخصه قد أختلفا ، فالتاريخ لا يروي شيئاً حول ابن عبد الله بن محمد بن الحنفية . والميل المناوىء للعباسيين يظهر ، على كل حال ، واضحاً تماماً . إذ من المعروف على نطاق واسع أن أبا هاشم عبد الله كان قد أورث حقه في الإمامة قبيل وفاته الى محمد بن علي العبّاسي[٥٨] كما أن اسم الابن له أصوله الواضحة . وهناك حديث مأثور قديم يقول أن المهدي سيحمل ذات اسم النبي ، أي محمد بن عبد الله .

أما عبد الجبّار فيسمي أبا سعيد على أنه موجد هذه العقيدة . ويرى برنارد لويس في هذا القول تأكيداً لفرضية كازانوفا القائلة بأن القرامطة كانوا حنفيين أصلاً[٥٩] غير أن عبد الجبّار نفسه هو من بين المصادر التي تقيم صلة مابين أبي سعيد وحمدان قرمط[٦٠] . وقيل إن أبا سعيد يروي ذلك في ما يتعلّق بعودة أبي سعيد بعد فراره واغتيال أبي زكريا التمامي ،

الذي تمّ ، طبقاً لابن حوقل ، نتيجة لانفصاله عن الفاطميين . ولهذا ، إذا ماأردنا تصديق عبد الجبار ، وهو مصدر غير موثوق تماماً ويجب استخدامه بحذر ، فعلينا اعتبار المعتقد الجديد نتيجة أيضاً للانفصال عن الفاطميين .

وكان النزاع بين حمدان قرمط وأسياده قد تفجّر حول مسألة الإمامة . فحمدان وعبدان كانا قد تلقّيا الأمر بتعليم أن الامام محمد بن اسماعيل كان لايزال حياً وأن عودته في صورة المهدي باتت وشيكة . وفي تلك الفترة ، أدعى عبيد الله الإمامة لنفسه وأنكر عودة محمد بن اسماعيل . عندها اعتبر حمدان وعبدان نفسيهما بأنهما قد خُدعا وأوقفا الدعوة إلى المعتقد . إن ذلك كله قد رواه أخو محسن بإسهاب[٦١] . وبعد اختفاء حمدان واغتيال عبدان ، وجد أتباعهما أنفسهم دون قيادة وفي أزمة عقائدية . بل حتى زكرويه وأبناؤه ، وهم الذين تظاهروا في البداية ببقائهم موالين لعبيد الله ، فإنهم وقفوا تحت سيطرة أزمة ثقة . لكن سرعان ماتكشّف أنهم كانوا يعملون لمجرّد مصلحتهم الخاصة وحسب[٦٢] إذ لابدّ أن الأمر بدا لأبي سعيد فرصة ملائمة جداً لتحقيق استقلاله التام . وكان حمدان قرمط وعبدان قد وضعا أبا سعيد في منصبه ، ولابدّ أنه قد شارك معلّميه أزمتهما العقائدية . كما لابدّ أنه وجد الأمر سهلاً لبذل محاولة لحل هذه المعضّلة عن طريق تعيين إمام ـ مهدي آخر وإظهار نفسه بأنه رسوله .

وربّما دوافع مشابهة تماماً كانت وراء وجود معتقد الفرج بن عثمان . إذ ليس هناك من سبب على كل حال ، لربطها على أساس من أقوال عبد الجبّار بقرامطة البحرين . فمن جهة أولى ، نجد أن اختلاف أسماء المهدي في كلا النصّين يقف عائقاً أمام ذلك الربط . ومن جهة ثانية ، علينا أن نقرن الفرج بأبي سعيد وهذا أمر يكاد ألاّ يكون ممكناً .

والرأي الذي لايمكن الدفاع عنه بدرجة مساوية هو ذلك الذي شايعه ايفانوف والقائل بأن الحركة القرمطية قد صدرت عن انتقاض أحمد بن الكيّال . وينطلق إيفانوف من خبر للنوبختي يقول إن القرامطة كانوا من أتباع محمد بن اسماعيل[٦٣] ، لكنهم قاموا فيما بعد بوقف الامامة به وراحوا ينتظرون رجعته في صورة المهدي[٦٤] .

وهو يربط هذا الخبر برواية الداعي الاسماعيلي ادريس بن الحسن حول انتقاض ابن الكيّال على الامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل ، ويقول إنه ربّما كان هذا الانتقاض مطابقاً للصدع الذي حدث بين القرامطة والاسماعيليين[٦٥] أي الفاطميين فيما بعد .

وإذا ماكان علينا تصديق رواية ادريس[٦٦] ، فلابدّ أن يكون ذلك الانتقاض قد وقع عقب وفاة محمد بن اسماعيل بفترة قصيرة . ولن يكون بالإمكان حينذاك ، مطابقته بانفصال

القرامطة عن الفاطميين . فالتراث القرمطي يؤكد الرأي القائل بأن قائد حمدان قرمط(٦٧) كان أوّل من تحوّل على أيدي الفاطميين .

وطبقاً للشهرستاني ، فإن ابن الكيّال قد زعم الإمامة لنفسه وأصرّ على أنه القائم(٦٨) لكن لانسمع من القرامطة أي شيء حول هذا الأمر . وجملة معتقد ابن الكيّال لاتشترك مع مُعتقد القرامطة إلا بأشياء قليلة جداً(٦٩) ، وأخيراً فإن الإفتراض الأساسي لإيفانوف وهو أن انفصال القرامطة كان بسبب إيقافهم للإمامة ، خلافاً للفاطميين ، بمحمد بن اسماعيل ، هو افتراض قابل للجدل . كما أن جميع الظواهر تدل على أن ذلك كان معتقد آباء الفاطميين الأوّلين لفترة طويلة جداً . ولم تكن سوى نظرية الفاطميين اللاحقة حول الامامة التي رفعت أجداد عبيد الله الى مرتبة الأئمة .

ولنعد الآن الى أبي سعيد . فإذا ماتركنا ابن حوقل جانباً ، فإننا نجد أن انفصال أبي سعيد قد ذُكر بوضوح عند محمد بن مالك اليماني ، أحد معاصري الخليفة الفاطمي المستنصر (٤٢٧ ـ ٤٨٧/ ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤) ، الذي تظاهر بالتحوّل الى مذهب الباطنيين من أجل كشف أسرارهم(٧٠) وطبقاً له ، فإن علي بن الفضل القرمطي الذي قام بالاشتراك مع ابن حوشب بنقل الدعوة الى اليمن ، كان قد علّل لصاحبه انقلابه على عبيد بن ميمون (ويعني عبيد الله) بالقول إن له في أبي سعيد أسوة ، إذ كان الأخير قد تخلّى عن ميمون وولده وراح ينشر الدعوة باسمه(٧١) .

لقد وجد دوغويه ، وهو الذي كان يجهل جميع هذه التقارير وافترض أن أبا سعيد بقي موالياً لعبيد الله ، أنه من المدهش أن يبقى قرامطة البحرين في موقف سلبي كامل تجاه ثورات أبناء زكرويه ـ ورأى تفسيراً لذلك في حقيقة أن أبناء الأخير كانوا قد أظهروا أنفسهم الواحد تلو الاخر بمظهر الامام المنتظر(٧٢) لكن ذلك لايفسّر لماذا لم تجر أية محاولة لدعم عبيد الله ، الامام الحقيقي ، الذي كان في تلك الفترة في غاية الخطر الذي يتهدّده من قبل كل من الأدعياء والعباسيين ، كما أنه لايفسّر لماذا كان عبيد الله ، إذا ماكان قد مُنح ملجأ أميناً وقريباً من الدولة القرمطية القائمة على أسس قوية ، لماذا كان عليه الإنطلاق في تلك الدروب الخطرة نحو مستقبل مجهول في الغرب ليعود ويتطلع ببصره نحو الشرق مرة أخرى عقب انتصاره مباشرة .

ووجد دوغويه تأكيداً لوجهة نظره في غزو القرامطة لمنطقة البصرة في العام ٣٠٠/٩١٢(٧٣) . وبما أن الفاطميين كانوا قد بدأوا أولى حملاتهم الشرقية في ذلك العام ، فبإمكان المرء ، برأيه ، افتراض أن الغزو القرمطي كان قد تمّ بتحريض من عبيد الله . غير

أن التدقيق في هذه التقارير المتعلّقة بالحملتين يُفضي الى النتائج التالية : إن من يذكر الغارة القرمطية هم عريب بن سعد[٧٤] ، وابن مسكويه[٧٥] ، والهمذاني[٧٦] ، وابن الأثير[٧٧] ، فقط . وواضح أن الغارة كانت مغامرة صغيرة لأن ابن مسكويه والهمذاني وابن الأثير يتحدثون عن وحدة مقاتلة من ثلاثين رجلاً . كما أن أبا سعيد لم يشارك فيها بالتأكيد . ومن أجل تحديد تاريخها ، فإن نهاية عام ٢٩٩/٩١٢ ، طبقاً لروايتي ابن مسكويه وابن الأثير ، هو المرجح وذلك لأن ابن مسكويه يروي أن حاكم البصرة كان قد كتب بالأمر الى ابن الفرات ، الذي كان وزيراً في تلك الفترة . وفي شهر ذي الحجة /١٩ تموز ـ ١٧ آب ، لم يعد ابن الفرات شخصاً مرغوباً فيه وأودع السجن[٧٨] . أمّا بالنسبة إلى تاريخ اغتيال أبي سعيد ، فإن المسعودي صاحب الاطلاع الجيّد يذكر ذي القعدة سنة ٣٠٠/حزيران ٩١٣ تاريخاً لذلك[٨٠] .

وأمّا الحملة الفاطمية على مصر فإنها لم تبدأ ، على كل حال ، إلا في العام ٩١٣/٣٠١ . فمن المقرّر أن أبا القاسم ، ابن عبد الله ، كان قد أرسل ضد مدينة طرابلس المتمرّدة ، التي كانت قد نجحت في مقاومة جيش فاطمي لعدّة أشهر في العام ٣٠٠/٩١٢[٨١] لكنه عاد الى رقّادة بعد احتلاله للمدينة[٨٢] وفي السنة التالية انطلق حُباسة بن يوسف باتّجاه الشرق لتحقيق أهداف أبعد من ذلك . وأحتلّ سورت وأجدابية . وفي ٧ رجب ٦/٣٠١ شباط ٩١٤ دخل برقة[٨٣] . وفي يوم الخميس ١٤ ذي الحجة/ ٧ تموز ٩١٤ ، تبعه أبو القاسم على رأس جيش كبير من رقادة[٨٤] وقام حُباسة ، خلافاً لأوامر أبي القاسم ودون انتظار وصوله ، بالتوغل أكثر باتّجاه الشرق وغزا الاسكندرية في الثاني من صفر ٢٧/٣٠٢آب ٩١٤[٨٥] وكان وصول أبي القاسم هناك يوم الجمعة ١٤ ربيع الثاني/٤ تشرين الثاني ٩١٤[٨٦] وبالنظر الى ضعف المغامرة القرمطية والفاصل الزمني بين الحملتين ـ إذا جاز لنا تسمية المغامرة القرمطية بالحملة ـ فمن الواضح أنه ليس هناك من مسألة تدعى بالاستراتيجية المشتركة[٨٧] .

وهذه المناقشة تحديداً هي ماتمّ استخدامه حتى الآن كأساس هام للبرهنة على وجود رباط خاص ووثيق للقرامطة بقيادة أبي طاهر ، ابن أبي سعيد ، بالأئمة الفاطميين . ومسألة التعاون العسكري هي فعلاً ذات أهمية خاصة في هذا المجال . إذ بغضّ النظر عمّا يتطلّبه أمر إخفاء الارتباط السرّي . بين مختلف فروع الحركة الاسماعيلية من جهد ، فإن الإطاحة بالعباسيين ـ الهدف الأعلى للمتمرّدين ـ تطلّبت تضافر جميع القوى المتوفرة وإخضاعها لاستراتيجية موحدة . فكيف كان بإستطاعة أئمة شمال افريقيا الامتناع عن تسخير تلك

القوى المقاتلة الهائلة القريبة الى ذلك الحد من قلب الامبراطورية العباسية من أجل إنجاح أهدافهم الخاصة ، مستغلّين قيامهم بأشغال الجيوش العادية كي يتمكّنوا هم أنفسهم من شق طريقهم شرقاً عبر مصر ؟ إن ابن خلدون يروي الأمر على هذا النحو :[٨٨]

«في العام ٣٠٦ (٩١٨ ـ ٩١٩)[٨٩] ، وصل أبو القاسم الى مصر وبعث الى أبي طاهر القرمطي يستدعيه ، ومكث هناك ينتظره . غير أن مؤنساً الخادم بادر اليه بحملة انطلق بها الى مصر باسم المقتدر وهزمه . وعاد [أبو القاسم] الى المهدية . عندئذ ، سار أبو طاهر الى البصرة وعاث فيها فساداً ثمّ انسحب . وساد الرعب بغداد ، وأمر المقتدر بإصلاح أسوار المدينة» .

تلك هي الرواية التي بنى عليها كل من دوغويه[٩٠] ، وحسن وشرف[٩١] زعمهم حول وجود استراتيجية موحدة بين الجيشين الفاطمي والقرمطي أثناء الحملة الثانية على مصر . غير أن تفحّصاً أكثر دقة للموضوع يبرهن على أنه غير قابل للتصديق .

إن غزو أبي القاسم المتجدّد لمصر يجب النظر اليه في ما يتعلّق بالضغط المتواصل الذي مارسته الجيوش الفاطمية على الحدود الشرقية منذ حملة حُباسة ، أي منذ ٣٠١/٩١٣ الى نهاية ٣١١/ ٩٢٤ . وبانسحاب أبي القاسم قرابة نهاية العام ٣٠٢/ ربيع ٩١٥ ، خلّف وراءه حامية عسكرية في برقة . لكنّ السكّان تكاثروا عليها عقب مغادرته وقتلوها عن بكرة أبيها . عندئذ بعث عبيد الله . بجيش ضد المدينة بقيادة أبي مدين بن فروخ اللهيصي مع بداية عام ٣٠٣/ خريف ٩١٥[٩٢] لكنه لم يتمكّن من دخولها إلا بعد حصار دام ثمانية عشر شهراً[٩٣] . وفي شهر شوال من عام ٣٠٤/ نيسان ٩١٧ ، بدأ وصول الفارّين من مناطق نوبية ومراقية ، الى الشرق من برقة ، الى الاسكندرية[٩٤] . إذ أن برقة كانت تابعة لولاية مصر في ظل الأغالبة . فكانت البوابة الموصلة الى مصر ، ولم يتخل الفاطميّون عنها مرة أخرى[٩٥] ، وكان سقوطها مقدمة ضرورية لحملة أبي القاسم الجديدة . وبخصوص أحداث سنة ٣٠٥/٩١٧ ـ ٩١٨ ، ليس هناك سوى تقرير واحد حول نشاطات مصالا بن حبوس في الجزء الغربي من البلاد في خلافة عبيد الله . ثمّ بدأت كتائب قوية من العرب والبربر تتجمّع في رقّادة .

وكانت انطلاقة أبي القاسم باتّجاه الشرق في يوم الاثنين الأول من ذي القعدة ٣٠٦/٥ نيسان ٩١٩[٩٦] . وفي يوم الجمعة ٨ صفر ٣٠٧/٩ تموز ٩١٩ وصلت طليعة الجيش الى الاسكندرية[٩٧] . وفي شهر جمادى الثانية/ ٢٩ تشرين أول ـ ٢٦ تشرين الثاني وصلت بغداد أنباء معركة خسر فيها كل طرف قرابة ٤٠٠٠ رجل . عندئذ كلف المقتدر مؤنس

الخصي بالمسير الى مصر للمرة الثانية . لكن الأخير لم يغادر بغداد إلا في رمضان ٣٠٧/ شباط[٩٨] . كما أنه لم يظهر في طريقه أية علامة تدل على أنه كان في عجلة من أمره . ولم يصل الفسطاط إلا يوم الخميس ٤ محرّم ٢٦/٣٠٨ أيار ٩٢٠[٩٩] ، وخيّم في الجيزة . في غضون ذلك ، كان أبو القاسم قد سار جنوباً حيث أقام في اشمونين وجمع ضريبة الخراج من منطقة الفيوم[١٠٠] . ودام القتال بين الطرفين سنة كاملة ، لكن أغلبه عن طريق شعر الهجاء أكثر ممّا هو عن طريق استعمال السيف[١٠١] . ولم يكن إلا بعد نجاح ثميل الخادم في طرد الجيوش الفاطمية من الاسكندرية وانضمامه الى مؤنس ، أن قامت الجيوش المشتركة للفسطاط بالتقدّم نحو مدينة الفيّوم والاستيلاء عليها يوم الخميس ١٨ صفر ٢٨/٣٠٩ حزيران ٩٢١[١٠٢] . ولم يبق أمام أبي القاسم من خيار سوى التراجع والانسحاب الى المهدية التي وصلها يوم السبت ١ رجب ١٣/٣٠٩ تشرين الثاني ٩٢١[١٠٣] .

وإبان تلك الفترة بكاملها كان قرامطة البحرين في هدوء كامل . إذ من الواضح أن الهجوم الذي دوّنه ابن خلدون لم يقع أثناء ذلك . كما أن أحداً من كتّاب الأخبار الأوائل ، من أمثال عريب وابن مسكويه ، ولاحتى ابن الأثير ، لم يرو أية نشاطات من جهة القرامطة إبان تلك السنوات[١٠٤] بل إن المسعودي[١٠٥] ، وأخا محسن[١٠٦] ، وعبد الجبّار[١٠٧] ، وهم الذين قدّموا وصفاً متتالياً لتاريخ القرامطة أكّدوا حقيقة أن القرامطة مكثوا مسالمين عقب وفاة أبي سعيد حتّى زمن استيلاء أبي طاهر على البصرة سنة ٩٢٣/٣١١[١٠٨] . حتى أن سكان البصرة لم يخطر لهم أثناء غارة ذلك العام أن المهاجمين كانوا قرامطة . إذ ظنّوا في البداية أنهم كانوا من العرب العاديين[١٠٩] . وكان سيصعب تصديق مثل هذا الأمر لو سبق للقرامطة اجتياح تلك المدينة قبل ذلك بأربع سنوات . وروي أن القرامطة ، إضافة الى ذلك ، كانوا قد أعلنوا لسكان المدينة أن سبب حملتهم كان إقامة الخليفة لعلي بن عيسى[١١٠] ولكن علي بن عيسى كان لايزال في منصبه في العام ٩١٩/٣٠٧ .

والظاهر أن أوّل مصدر يذكر الغارة المبكّرة هو ابن الجوزي ، فهو يروي تحت أحداث سنة ٩١٩/٣٠٧ ـ ٩٢٠ أن «القرامطة تغلغلوا في هذه السنة الى البصرة . وكان حامد قد طرد من منصبه في الوزارة ، وتولّى أبو الحسن بن الفرات الوزارة للمرة الثالثة»[١١١] . وواضح أن العبارة الثانية تعطي الدليل على اللغز ، لأن إقالة حامد ابن العباس والولاية الجديدة لابن الفرات حدثت في العام ٩٢٣/٣١٨ بالتأكيد[١١٢] . ومن المفترض عندئذ أن الإشارة الى الغارة القرمطية تشير الى تلك السنة أيضاً .

وكذلك ، فإن التفاصيل التي يقدّمها ابن خلدون ليست مقنعة جداً هي الأخرى . إذ

لانجد أي ذكر في أي مكان لاضطراب في بغداد بسبب القرامطة قبل العام ٩٢٣/٣١١ ، ولاحتى لترميم جرى لأسوار المدينة . بل على العكس من ذلك ، فإننا نجد أن ابن الفرات يتوجه ، عقب نكبة تلك السنة ، باللوم الى علي بن عيسى بسبب اهماله دفع الأموال للناس المكلّفين بالحفاظ على سلامة أسوار البصرة ، فسهّل بهذا الشكل هجوم القرامطة وجذبهم اليها[١١٤] أمّا أبو المحاسن الذي يذكر غارة عام ٩١٩/٣٠٧ مقتفياً أثر ابن خلدون ، فإنه لا يروي أكثر مما يلي : «وفي هذه السنة تسلل القرامطة الى البصرة فعاثوا في المدينة فساداً وقتلوا ونهبوا»[١١٥] .

وهكذا يبدو بديهياً أن رواية ابن خلدون في تلك الفقرة قد اعتمدت على مصدر متأخّر مخطىء ، وليس بالأحرى على تقرير حسن الاطّلاع على وجه خاص ، كما قد يتوقّع المرء نظراً لمعرفته الدقيقة بالعلاقات بين القرامطة والفاطميين . وحتّى لو كانت هناك بالفعل غارة قرمطية في العام ٩١٩/٣٠٧ ، لكان من السهل تبين أن روايته تشكّل إعادة بناء تاريخية مرفوضة . ولم يبذل القرامطة أي محاولة لإطاعة أمر مزعوم لأبي القاسم بالسير نحو مصر . كما أن مؤنساً لم يحبط عملهم بالمبادرة الى طرد الفاطميين سلفاً من مصر . والواقع أن الجيشين وقفا في مواجهة بعضهما لمدة تنوف على السنة عقب وصول مؤنس الى مصر في نهاية الأمر في آيار ٩٢٠م ، في الوقت الذي لم يحرّك فيه القرامطة ساكناً[١١٦] .

ولدينا رواية عن معركة وقعت عام ٩٢٢/٣١٠ بين سرية فاطمية بقيادة فلاح بن قمّون وقوات مصرية قرب ذات الهمام ، الى الغرب من الاسكندرية بثمانية وثلاثين ميلاً[١١٧] .

وحدث هجوم آخر للقوات الفاطمية على الأراضي المصرية في العام ٣١١/ نيسان ٩٢٣ . فقد أغار مسرور بن سليمان بن كافي على واحتين محصّنتين في صعيد مصر وهزم حاكمهما . واحتلّ المكان ، لكنه اضطر الى التراجع والانسحاب الى برقة بعد تفشّي الوباء بين جنوده . غير أن ابن عذارى لم يقدم ، وهو المصدر الوحيد الذي أورد هذا الحدث ، أي تاريخ محدد له[١١٨] لكن ، وبما أن أنباء هذا الانتصار لم تعلن للجمهور في القيروان إلا يوم الخميس ٢٢ محرّم ٢٩/٣١٢ نيسان ٩٢٤[١١٩] ، فمن الجائز افتراض أن تكون الغارة قد وقعت ليس قبل نهاية العام ٣١١ هـ ، أي تكاد لاتكون قبل شباط ٩٢٤ . وقد ربط دوغويه بين هذه المغامرة وبين غزو أبي طاهر للبصرة[١٢٠] . لكن ذلك الحدث لم يقع إلا قبل ذلك بما يزيد على ستة أشهر ، أي مع نهاية ربيع الأول سنة ٣١١/ بداية تموز ٩٢٣ . وإذا ما كان لأحد مقارنة حركة «الشريكين» عن قرب ، فمن الأنسب عندئذ وضع هجوم أبي طاهر على قافلة الحجاج العائدة من مكة الى العراق في محرم ٣١٢/ نيسان ٩٢٤ . ومع ذلك ، فقد

كانت حملة مسرور ، كما هو واضح ، مغامرة ذات وسائل محدودة وأهداف محدودة أيضاً . بينما لم يُظهر أبو طاهر ، من جهة أخرى ، أية علامات تدل على مسيره باتجاه مصر ، على الرغم من أنه كان بالتأكيد في مركز يمكّنه من فعل ذلك .

وشهد العقد التالي أعظم نشاط لقرامطة البحرين . فقد تولّى أبو طاهر القيام بغارة كل عام داخل بلاد مابين النهرين ، أو بشن هجوم على قوافل الحجاج . وبدت نهاية العهد العبّاسي وكأنها أصبحت وشيكة . في غضون ذلك ، كان عبيد الله قد أبقى على قوّاته منشغلة بإخضاع شمال غرب افريقية . أما الحدود الشرقية فقد هدأت بشكل مفاجىء وأصبحت ساكنة[١٢١] وانسلّت فرصة ملائمة للسيطرة على مزيد من أجزاء الامبراطورية العباسية الضعيفة ، أو حتى لإزالتها كلّياً بالتعاون مع القرامطة وفاتت دون الاستفادة منها . ولابدّ أن الأمر بدا للعديد من المعاصرين ممّن رأوا في القوّتين الثوريّتين في البحرين وشمال افريقية مجرّد ذراعين اثنتين للحركة الشيعية ذاتها ، لا بد أنه بدا غير مفهوم بالقدر ذاته الذي بدا فيه أمر افتراض مسبق لإمامة عامة العبيد على جميع المسلمين الاسماعيليين لمراقب من وقت متأخر . ولذلك ، يروي عبد الجبّار بخصوص أحداث سنة ٣١٦/٩٢٨ ، عندما كان أبو طاهر يهدّد بغداد نفسها ، أن العديد من الناس اعتقدوا أنه [أي أبا طاهر] كان ينتظر وصول قرامطة المغرب ، تنفيذاً لتدبير بينهما . لكن عندما لم يظهر أحد ، عاد الى الاحساء »[١٢٢] .

أمّا التقدّم الفاطمي التالي باتّجاه الشرق فإنه لم يحدث إلا بعد أن خبا زخم الغزو القرمطي وسكن . وإنه لسوء فهم من جانب حسن ابراهيم حسن وطه شرف الافتراض ، بناءً على ماورد في رواية للكندي[١٢٣] ، بأن قوّات من المغرب بعث بها عبيد الله كان قد سبق لها وعسكرت في مصر في العام ٣٢١/٩٣٣[١٢٤] . والواقع أن أولئك المغاربة كانوا يشكّلون ، بقيادة حبشي بن أحمد ، جزءاً من الجيش المصري الذي كان محمد بن علي الماذرائي صاحب السطوة ، يدبّر لاستخدامه لأغراضه الخاصة . وأوّل ماقاتلوا ضد حاكم مصر محمد بن تكين ، ثمّ ضد محمد بن طفج الأخشيد عقب تسميّته والياً من قبل الخليفة[١٢٥] ونجح محمد بن طفج في السيطرة على الموقف ، على كل حال ، فقرّر المتمرّدون المغاربة التراجع الى برقة مع نهاية عام ٣٢٣/٩٣٥ . وكتبوا في الوقت ذاته الى أبي القاسم ، الذي كان قد خلف عبيد الله في غضون ذلك وتلقّب بالقائم بأمر الله ، يسألونه الإذن بدخول أراضيه ، ودعوه الى ارسال جيش الى مصر معهم ، لأنهم كانوا يعرفون الطريق وعلى علم ببواطن الحرب ومظاهرها . عندئذ ، بعث القائم بالجيش[١٢٦] . وفي شهر ربيع

الثاني ٣٢٤/آذار ٩٣٦ وصلت طليعة الجيش الى الاسكندرية . لكن محمد بن طفج بعث بشقيقه الحسن مع جيش لمقابلة المعتدين . وتمكّن الحسن من هزيمتهم في الخامس من جمادى الأولى ١٣/٣٢٤ آذار ٩٣٦ ، وأعاد احتلال الاسكندرية وفرّت بقية الجيش الفاطمي الى برقة[١٢٧] وليس هناك من تقارير حول أنشطة للقرامطة في هذه السنة[١٢٨] .

وماهو بعيد عن الإقناع بدرجة متساوية هو رأي دوغوية بأن غارات القرامطة من البحرين على سورية في زمن المعز الفاطمي كانت تنفذ بناءً على أوامر الأخير وتعليماته . إذ من المعروف جيداً أن القرامطة ، وبعد سنوات شهدت أكثف نشاطاتهم ، صاروا في وضع يمكّنهم من مفاوضة وزراء العبّاسيين ، البويهيين والحمدانيين ، وعقد اتّفاقيات معهم حصلوا بموجبها على حقوق وأتاوات محددة ، لعل أهمّها فرض ضريبة على الحجّاج الذاهبين الى مكة مقابل حمايتهم[١٣٠] . وفي العام ٩٦٤/٣٥٣ تقاضوا شحنة من الحديد من سيف الدولة الحمداني ، وقد أظهر الأخير حماسة بالغة في تحقيق رغبتهم بحيث أمر بانتزاع أبواب الرقة ومصادرة أحمال التجّار والمتاجرين بالحديد[١٣١] . ولدينا تقرير من مصر حول اضطراب عام حصل هناك في تلك السنة ذاتها بسبب هجوم قرامطة البحرين على سورية[١٣٢] . فهل كانت تلك الحملة عبارة عن سرية أرسلت لحراسة شحنة الحديد تلك ؟

ومع نهاية سنة ٩٦٥/٣٥٤ هاجمت قبيلة عرب بني سليم الحجاج من مصر وسورية ونهبتهم[١٣٣] . لكن البضائع المنهوبة أعيدت الى حاكم مصر ، كافور ، على أيدي القرامطة[١٣٤] وهاجم القرامطة سورية مرة أخرى عقب وفاة كافور يوم الثلاثاء ٢١ جمادى الأولى ٣٥٧/ ٢١ نيسان ٩٦٨[١٣٥] ، وكانوا بقيادة الحسن الأعصم . فاحتلّوا دمشق وهزموا والي سورية ، الحسن بن عبيد الله بن طفج ، في الثاني من ذي الحجة ٢٨/٣٥٧ تشرين الأول ٩٦٨ ، في معركة جرت أمام أسوار الرملة . ثمّ دخلوا الرملة ونهبوها لمدة يومين . لكن القرامطة غادروا المدينة في نهاية الأمر بعد أن افتدى السلطان أنفسهم من ذلك الوباء الذي حلّ عليهم بمبلغ (١٢٥٠٠٠) دينار مصري[١٣٦] . وقفل الحسن عائداً الى مصر في الأوّل من ربيع الثاني/ ٢٢شباط ٩٦٩[١٣٧] .

وكان الجيش الفاطمي بقيادة جوهر قد بدأ قبل ذلك بأسبوعين ، أي في الرابع عشر من ربيع الأول/ ٥شباط ٩٦٩ ، انطلاقته لفتح مصر واحتلالها[١٣٨] وفي كتاب الأمان الذي أصدره لسكان الفسطاط في بداية شعبان ٣٥٨/ نهاية حزيران ٩٦٩ ، قطع جوهر العهد على نفسه باسم سيده أن يعيد فتح الطرق أمام الحجّاج الى مكة ويقدّم لهم الحماية ، بعد أن كانت الهجمات المتكرّرة تتهدّد أرواحهم وأموالهم[١٣٩] وكان ذلك مؤشراً على إعلان لحربٍ مفتوحة

على القرامطة[١٤٠] . وفي أول صلاة جمعة حضرها جوهر في الفسطاط في العشرين من شعبان/ ٩تموز ، أعلن الخطيب في نهاية خطبته تأكيد المعنى بأنه قد بعث بجيوشه في حرب مقدسة ضد الكفّار (البيزنطيين) وضد أولئك الذين منعوا الحج[١٤١] وفي الشهر ذاته أيضاً ، كتب جوهر كتاباً بالأمان العام لسكان البلد وسكّان صعيد مصر سمّى فيه القرامطة ولعنهم بكل وضوح[١٤٢] .

وكان الحسن بن عبد الله قد غادر دمشق عند سماعه نبأ فتح جوهر لمصر وتوجه الى الرملة في رمضان ٣٥٨/ تموز ٩٦٩ ، وراح يستعد هناك لمقاومة الجيش الفاطمي . وهنا هاجمه القرامطة مرة أخرى وهزموه . لكنه تمكّن من التوصّل الى سلام معهم ، بل وصاهرهم في ذي الحجة/ تشرين أول[١٤٣] . وانسحب القرامطة بعد أن أمضوا قرابة ثلاثين يوماً معسكرين قرب المدينة . وواضح أن سرّية منهم بقيت هناك ، على كل حال ، وذلك لأن ابن زولاق المعاصر للأحداث يروي أن جعفر بن فلاح ، القائد الفاطمي ، قاتل القرامطة وهزمهم في معركة قرب الرملة وقع فيها الحسن بن عبيد الله أسيراً[١٤٤] في وقت مبكّر من عام ٣٥٩/ ٩٧٠[١٤٥] . ومن بين الأسرى الذين بعث بهم جوهر الى سيّده في ١٧ جمادى الثانية ٢٧/٣٥٩ نيسان ٩٧٠ ، كان الى جانب الحسن ، شخص يقرب اسمه من ابن غزوان ، قيل إنه زعيم القرامطة[١٤٦] .

وربّما كان نتيجة معاهدة سلام بين الحسن والقرامطة أن أقدم الأول على الزام نفسه بدفع أتاوة سنوية تبلغ ٣٠٠,٠٠٠ دينار[١٤٧] وكانت خسارتهم لهذه الأتاوة مع قيام جعفر بن فلاح باحتلال سورية هي السبب الذي أعطته معظم المصادر للهجوم القرمطي على سورية في السنة التالية لمنازلة الجيش الفاطمي ـ ورأي دغويه بأن أهمية هذا السبب ضئيلة جداً ، يبدو مقبولاً فقط إذ ماافترضنا أن قرامطة البحرين كانوا حتّى تلك الفترة أتباعاً موالين للفاطميين[١٤٨] . لكن سبق أن أصبح واضحاً أن الأمر لم يكن كذلك . أمّا الدافع الحقيقي لغارات القرامطة في سورية فإنه يكمن في رغبتهم بالحصول على الغنائم والأتاوات التي كانت تقرّر سياسات دولتهم الفقيرة جداً بطبيعتها في البحرين منذ ثلاثينات القرن العاشر الميلادي . وبالنسبة إلى السوريين والمصريين الذين كانوا يدفعون مايترتّب عليهم من ضرائب الحج ، فقد كانوا على استعداد لتأمين إعادة الممتلكات المسروقة ، وهو الأمر الذي كان عليهم القيام به من أجل المحافظة على سمعتهم حماة لقوافل الحجيج . لكن الفوضى التي اندلعت في مصر عقب وفاة كافور منحتهم فرصة سانحة لكسب الغنائم . وما أن حققوا هدفهم هذا ، حتّى انسحبوا دون بذل أية محاولة لإدخال العقيدة الشيعية الى المناطق

المحتلة ، أو لإخضاعها للحكم الفاطمي ، كما قد يتوقع المرء فيما لو كانت هذه الحملات تنفذ بأمر من المعز . وعندما قطع تقدّم الجيش الفاطمي مصدر دخلهم الجديد ، وأعلن جوهر صراحة عن نيّته في حرمان القرامطة من حقّهم في الظهور حماة لقوافل الحج ، لم يعد أمامهم من خيار سوى الحرب .

ومن بين روايات المؤرخين العرب التي كانت عادة الأساس الذي قام عليه الجدل بخصوص التعاون الوثيق بين قرامطة البحرين والفاطميين إبان عهد المعز ، نجد أن رواية ابن خلدون تستحق ذكراً خاصاً . ففي تقرير أخباري[١٤٩] من ثلاث صفحات كُتب بعناية ، وصف ابن خلدون كيف تدخّل الخلفاء الفاطميّون المرة تلو الأخرى من شمال افريقية في الشؤون الداخلية للقرامطة ، حتّى قيام الحسن بالتمرّد على أسياده البعيدين سنة ٣٦٠/ ٩٧١ . وهو لايذكر مصادره ، لكن يبدو أنه كان في تصرفه رواية لم تعد متوفرة لدينا ، لأنه يروي سلسلة أحداث لانجد ذكراً لها في مصادرنا الأخرى . غير أنه يعطي الانطباع بأنه كان مطلق اليد عموماً في التصرّف بمصادره .

لقد سبق أن وجد دوغويه أغلاطاً عديدة في روايته[١٥٠] ومع ذلك ، يبقى ابن خلدون شاهده الأكثر أهميّة أثناء عرضه لوجود تفاهم بين حركتي القرامطة والفاطميين . ولذلك ، ربّما كان من المفيد وضع ذلك التقرير من جهة اقتراحه لوجود مساندة من ذلك النوع من قبل القرامطة ، في مصاف ماهو متوفّر من الروايات الأقدم . وقد كتب ابن خلدون حول الأحداث التي قادت الى اغتيال أبي سعيد وتولية أبي طاهر : «كان أبو سعيد قد سمّى ابنه الأكبر سعيداً ولخلافته...(انقطاع في النص)...لكن شقيقه الأصغر أبا طاهر سليمان[١٥١] ثارعليه وقتله ، وتولى الحكم عليهم . وبايعه مجلس العقدانية[١٥٢] ، وتلقّى مرسوماً بالتولية من عبيد الله »[١٥٣] .

ومن المعروف أن أبا القاسم سعيد لم يُقتل في ذلك الوقت ، بل كانت وفاته بالأحرى في العام ٣٦١/ ٩٧٢[١٥٤] وتؤكّد كتب تواريخ بغداد ، وهي التي تمّ نسخها عموماً من قبل أعمال تاريخية متأخرة[١٥٥] ، أن أبا سعيد كان قد عيّن ولده الأكبر خليفة له . وأن أبا طاهر كان قد تمكّن عندئذ من شق طريقه الى السلطة . يضاف الى ذلك أنه لدينا حديث آخر تعود أصوله بلا شك الى تاريخ القرامطة الذي كتبه أبو عبد الله محمد بن علي بن رزام الطائي الكوفي ، الكاتب المناوىء والمعادي للاسماعيليين[١٥٦] وطبقاً لهذا الحديث ، فإن أبا سعيد قد أوصى بأن يتولّى ابنه الأكبر سعيد خلافته في بداية الأمر . لكن ماأن يبلغ أبو طاهر سن البلوغ ، فعليه تسليم الأمر اليه . وقد قام سعيد بتسليم القيادة الى شقيقه تنفيذاً لهذا

الأمر في العام ٩١٧/٣١٥[١٥٧] ولنكون على بيّنة من الأمر ، فلا بدّ أن أبا طاهر كان في العاشرة من عمره في ذلك الوقت[١٥٨] . وبشكل مشابه ، يروي ابن حوقل أن أبا سعيد كان قد أوصى أولاده الكبار بالخضوع لشقيقهم الأصغر وإطاعته عندما يصبح بالغاً «لسبب أبلغه لمن عاش بعده»[١٥٩] لكن ليس هناك من ذكر في أي مكان لتدخّل من جانب عبيد الله .

لقد سبق وأظهرنا تشكيكنا بصحة ماأورده ابن خلدون بخصوص هجوم القرامطة على البصرة سنة ٩١٩/٣٠٧ . فبعد وصفه لانتهاب مكة ومذابح الحجيج واقتلاع الحجر الأسود من الكعبة ، كتب يقول : «وكتب عبيد الله اليه [الى أبي طاهر] من القيروان مستنكراً ومحذّراً . فكتب اليه قائلاً إنه غير قادر على إعادة الحياة الى الذين قتلوا ، لكنه وعد بإعادة الحجر الأسود»[١٦٠] إن مانعرفه عن رسالة عبيد الله قد جاء من تقرير لثابت بن سنان ، وهو الذي نقل عنه قطعة كلمة بكلمة[١٦١] لكن ليس لنا تفسير هذه الرسالة على أنها برهان على وحدة القرامطة والفاطميين ، أو على استمرارية هذه الوحدة . إذ لم تتمّ إعادة الحجر الأسود إلا بعد وفاة أبي طاهر بسنوات . ولذلك ، كان دوغويه مضطراً لافتراض صدور أمر سرّي من جانب عبيد الله كان يخالف ما جاء في الرسالة المعلنة[١٦٢] لكن سبق وأظهرنا أن الطريقة التي كان يتصرّف بها القرامطة ، قرابة ذلك الوقت لاتعطي بأي شكل من الأشكال سبيلاً لافتراض أنهم كانوا يعملون بأوامر سرّية من الفاطميين . ومن الممكن جداً أن يكون الدافع لرسالة عبيد الله هو إظهار نفسه بريئاً من الشكوك التي ثارت حول تورطه في ذلك العمل الشائن[١٦٣] وواضح أن شكوكاً واسعة الانتشار كانت تحوم إبان تلك السنوات بحدّ ذاتها مفادها أن الحركتين الشيعيّتين في شمال افريقية والبحرين كانتا تعملان معاً يداً بيد[١٦٤] .

ويستطرد ابن خلدون قائلاً : «ثمّ أعاده [الحجر الأسود] في العام ٣٣٩(٩٥١) بعد أن اتّصل به المنصور اسماعيل من القيروان وتوسط لديه بخصوص هذا الأمر[١٦٥] فإذا ماكان دوغويه يتّكل على هذه الفقرة لإثبات صحة رأيه القائل بأن القرامطة كانوا قد أعادوا الحجر الأسود بأمر من المنصور[١٦٦] ، فإن مقالة قطب الدين ، وهي التي يفسّرها في مصلحته أيضاً ، توحي عندئذ بعكس هذا الأمر . فقطب الدين يروي أن المنصور كان قد كتب الى أحمد بن أبي سعيد وعرض عليه مبلغ (٥٠,٠٠٠) دينار مقابل الحجر ، لكنه رفض[١٦٧] وتبدو هذه النسخة من المراسلات الوحيدة التي تتوافق مع ماجاء من روايات في المصادر الأخرى ، لأن أمر إعادة الحجر ، كما يوضّح دوغويه نفسه ، لم يتم إلا بعد مفاوضات مع الحكومة العبّاسية وربّما مقابل دفع أتاوة مالية ضخمة[١٦٧] . أمّا رواية ابن عذارى ، وهي

الثالثة في مصادر دوغويه ، فإنها مهملة بكلّيتها . وطبقاً لابن عذارى فإن المنصور كان قد انطلق نحو بلاد المشرق في العام ٣٣٩/ ٩٥٠ وأعاد الحجر الأسود الى زاويته في الكعبة[١٦٩] . غير أن المنصور في الواقع لم يغادر امبراطوريّته إطلاقاً .

ثمّ يروي ابن خلدون قائلاً : «وهكذا فقد أعادوه . وكان بحكم[١٧٠] المستولي على السلطة في بغداد زمن المستكفي[١٧١] ، قد عرض عليهم ٥٠,٠٠٠ [دينار] ذهباً لإرجاعه . لكنهم رفضوا وأعلنوا أنهم كانوا قد اقتلعوه وأخذوه بأمر من إمامهم ، عبيد الله ، ولن يعيدوه إلا بأمر منه أو من خلفه ، إن ذلك يبدو نتيجة نموذجية لطريقة عمل ابن خلدون . وزعم القرامطة بأنهم كانوا قد أمروا بأخذ الحجر وأنهم لن يعيدوه إلا بأمر ، يتردّد في الواقع في مصادر كثيرة[١٧٢] ، لكن ليس هناك من اسم مذكور في أيّ منها . وهذا الحذف ليس أمراً عرضياً ، إذ لو أن القرامطة كانوا بالفعل قد قالوا أنهم فعلوا ذلك بأمر من عبيد الله ، لكان ذلك موروثاً من كتّاب الأخبار الأوائل بالتأكيد ، وهم الذين كانت لديهم مواقف معادية للفاطميين عموماً .

وجزم القرامطة بأنهم كانوا يعملون بأمر لم يكن ليعني ، كما هو واضح ، إحالة مسؤولية تلك الأفعال ونقلها الى شخص آخر . ففي جذور هذا الأمر يكمن أحد معتقداتهم الأساسية ، وهو ، تحديداً ، أن كل شيء يحدث كان مقدّرٌ له بالضبط أن يحدث ، وأنهم هم وحدهم كانوا على معرفة ، باعتبارهم المؤمنين الحقيقيين ، بهذا القدر . ومن خلال هذه المعرفة ، كانوا معصومين في أفعالهم لايقهرون[١٧٣] . وكان الذهبي قد فهم ذلك بوضوح عندما فسّروا كلماتهم بالقول بأن مايعنونه كان هو القدر[١٧٤]

وبخصوص الأحداث التي أعقبت وفاة أبي طاهر سنة ٩٤٤/٣٣٢ ، كتب ابن خلدون قائلاً : «وتولى شقيقه أحمد السلطة في بداية الأمر . غير أن مجلس العقدانية كان يميل الى سابور ، ابن أبي طاهر ، وكتبوا الى القائم الفاطمي حول هذا الأمر . فنصّب الأخير أحمد وعيّن سابوراً خلفاً له . وهكذا استمرّ أحمد بالحكم . وكان هو من أعاد الحجر الأسود الى مكانه[١٧٦] . وفي العام ٩٦٩/٣٥٨ ، أقدم سابور بتدبير مع إخوته ، على سجن عمه . لكن شقيق أحمد ثار وأطلقه من السجن . وفي العام ٣٥٩/ ٩٧٠ توفي أبو منصور أحمد وزُعم أن وفاته كانت بسمّ دسّه له أتباع سابور . ثمّ تولّى ابنه الحسن الأعظم الحكم» .

إنّ وصف التولية هذا يحيد بقدر كبير عمّا جاء ، من روايات في مصادر أخرى . فأحمد بن أبي سعيد ورد ذكره عند قطب الدين كطرف في الاتّصالات العقيمة مع المنصور الفاطمي حول إعادة الحجر الأسود[١٧٧] وهناك ثلاثة من إخوة أبي طاهر وردت أسماؤهم خلفاء له

وهم : أبو القاسم سعيد ، وهو الذي يبدو أنه كان الأكثر تأثيراً من بينهم ، وأبو العبّاس الفضل المريض ، وأبو يعقوب يوسف ، الذي أدمن شرب الخمر[١٧٨] ويمكن الزعم أن السلطة في زمن أبي طاهر سبق وكانت مشتركة في أيدي أبناء أبي سعيد اسمياً ، ولو أن شخصية أبي طاهر كانت تضمن له القرار[١٧٩] ، غير أن هذا النظام حقق قوته الكاملة عقب وفاته . فالرسالة التي تعلن إعادة الحجر الأسود كانت قد كُتبت بشكل مشترك من قبل أخوة أبي طاهر[١٨٠] وهذا يتطابق تماماً مع الصورة التي قدمها ابن حوقل لهيكل الدولة القرمطية[١٨١] . ولم يكن يتمّ اتّفاق على قائد إلا من أجل الحرب . وحتّى عندما كان الأعصم قائداً دائماً للجيش القرمطي أثناء حروبه ضد الفاطميين ، فإن السلطة العليا كانت في أيدي أبناء أبي سعيد . وهذا مارواه ابن الجوزي تحت سنة ٣٦١/ ٩٧٢ [١٨٢] : « وفي جمادى الثانية توفي أبو القاسم سعيد بن أبي سعيد الجنابي في هجر . وحكم بعده شقيقه أبو يعقوب يوسف . وفيما عداه ، لم يبقَ أحد من أبناء أبي سعيد الجنابي على قيد الحياة . وبعد أبي يعقوب[١٨٣] ، نقل القرامطة السلطة الى ستة من أبنائهم بصفة مشتركة »[١٨٤] .

وقد حاول دوغويه ، من خلال شرحه الموسع لرواية ابن خلدون ، توضيح الخلفية لعصيان سابور الذي قاد الى سجنه ووفاته منتصف رمضان ٣٥٨/ بداية آب ٩٦٩ . لقد اعتقد أن تسمية المعز لسابور خلفاً لوالده لأنه لم يكن يتوقع أية مساندة ، فعالة من جانب عم سابور ، أحمد[١٨٥] ، لفتح مصر بعد أن اقتنع الأخير بالأتاوة السنوية التي راح يحصل عليها عقب انتصاره على الحسن بن عبيد الله سنة ٩٦٨/٣٥٧ . لكن هذه الفرضية غير قابلة للتصديق . إذ طبقاً لابن حوقل ، فإن الحسن الأعصم بن أحمد ، الذي تولى قيادة الحملة التي غزت سورية ، كان موضع شك إثر عودته بأنّه قد تصرّف بالغنائم[١٨٦] ، ولم يكن لهذا الأمر شأن في ثورة سابور . ولاهو حصل على ردّ اعتبار فور وفاة سابور . إذ نجد اثنين من أولاد عمه قد تولّيا قيادة الجيش بدلاً منه في الحملة السورية الثانية التي وقعت بعد ذلك بشهرين[١٨٧] .

ومع أن المصادر الشحيحة لتاريخ الدولة القرمطية إبان هذه الفترة لاتسمح لنا بالتعمّق في تفاصيل التطوّرات ، إلا أن توازن القوى العام الذي أدى الى ثورة سابور يبدو واضحاً تماماً . فبعد وفاة أبي طاهر ، وهو الذي حكم بصفة فردية عملياً ، اقتسم إخوته السلطة فيما بينهم . أمّا أولاد أبي طاهر السبعة فقد تمتّعوا بدرجة عالية من التقدير والشرف ، إلا أنهم استثنوا من السلطة[١٨٨] ولم يرضَ سابور ، أكبر هؤلاء الأبناء وأكثرهم تقديراً ، بهذه الحالة . فطالب بالحكم وقيادة الجيش على أساس أن والده كان قد سماه خلفاً له[١٨٩] عندئذ

أقدم أعمامه على زجّه في السجن وتوفي هناك . وليس هناك من سبب من أي نوع كان لافتراض حدوث تدخّل من جانب الفاطميين .

أمّا ابن خلدون فقد وصف الأحداث التي قادت الى «انفصال» القرامطة على النحو التالي : بعد احتلال جعفر بن فلاح لدمشق ، طالب الحسن الأعصم بأتاوة تجبى من المدينة ، لكن هذا الطلب رفض ، كتب المعز رسالة فظة اليه وراح يشارك في مكائد باسم أتباع وأولاد أبي طاهر الذين كانوا يقيمون في المنفى في جزيرة أوّال عقب ثورة سابور . وعندما وصلت هذه الأنباء الى الحسن نقض بيعته للمعز وسار نحو دمشق . وفي العام ٩٧٢/٣٦١ كتب المعزّ اليه مرة أخرى موبّخاً بقسوة ، وأمر بعزله .

ولابدّ أن المقصود بالرسالة الثانية التي ذكرها ابن خلدون هنا هي الرسالة التي حفظها أخو محسن(١٩٠) والحقيقة أن المعزّ لم يكتبها إلا بعد وصوله الى القاهرة(١٩١) ، أي ليس قبل رمضان ٣٦٢/ حزيران ٩٧٣ . ويميل المرء الى الاستنتاج من محتوياتها على أنها كانت الرسالة الأولى الى الحسن . وليس من ذكر للطرد فيها . ومن جهة أخرى ، يشير ابن حوقل الى استمرار المنافسة السياسية بين قرامطة البحرين عقب وفاة سابور ، لكن دون تقديم أية أسباب محدّدة لذلك(١٩٢) .

لقد بيّن دوغويه بما فيه الكفاية العيب في استمرارية تقرير ابن خلدون وترابطه .(١٩٣) ومع ذلك ، فقد اعتقد أنه بإمكانه مسايرته في افتراض أن القرامطة قد عادوا الى بيعتهم للفاطميين لأن المقدسي يذكر أنه قرابة العام ٩٨٨/٣٧٨ تمّ اكتشاف كنز المهدي في الإحساء(١٩٤) . ولابدّ أن ذلك يبدو مدهشاً ، لأن العزيز الفاطمي كان قد وعد القرامطة قبل ذلك بعشر سنوات فقط بدفع أتاوة سنوية ليمنعهم من القيام بهجمات أخرى على سورية .(١٩٥) فهل كان دوغويه على خطأ هنا في معادلة المهدي بالفاطميين ؟ ويصبح هذا الأمر شيئاً مؤكّداً تقريباً عندما يأخذ المرء بعين الإعتبار ما ورد في رواية ابن حوقل للعام ٩٧٧/٣٦٧ من أن خُمس دخل الدولة القرمطية كان يوضع جانباً ليرسل الى «صاحب الزمان»(١٩٦) .

ويبرهن تقرير ابن خلدون ، على أساس من التقصّيات التي قام بها دوغويه والأمثلة المذكورة هنا ، على أنه بناء تاريخي متأخّر لاقيمة له في عملية تقييم نقدية للمسألة المتعلّقة بالربط مابين الفاطميين والقرامطة . والتفحص الدقيق للمصادر الأقدم وحسب ماهو قد يساعدنا على تحقيق تقدّم أكثر في هذا المجال(١٩٦) .

إن التقرير الذي يقدّمه المسعودي في كتابه «التنبيه والأشراف» ، وهو الذي كتبه سنة

٩٥٦/٣٤٥ ، ليس سوى ملخّص قصير لما ورد في روايات أقدم مفقودة يشير اليها بكثرة . وهذا كله من سوء الحظ لأنه كان عالماً بصفة استثنائية بشؤون القرامطة . وهو يذكر أنه قد تحدّث مع العديد من مبعوثيهم وعلمائهم(١٩٨) ويوضّح بإيجاز الاتّحاد العقائدي بين الحركات القائمة في البحرين واليمن وشمال افريقية ، وهي الحركات التي وصفها باستفاضة في مكان آخر(١٩٩) .

وهناك تاريخ حولي للقرامطة كتبه ثابت بن سنان وصل به الى سنة وفاته ، أي الى العام ٩٧٦/٣٦٥ . وقد استخدم ابن الأثير عمله هذا على نطاق واسع(٢٠٠) . وهو لايرى سوى أحداث محددة كان يرى ، كما هو واضح ، أنها قد ثبتت صحتها ، ولم يتناول العلاقة بين القرامطة والفاطميين بشكل مباشر إطلاقاً . لكن مقتطفات عديدة أشار لها برنارد لويس(٢٠١) تتضمّن الإشارة الى اتّحاد من هذا النوع . فقد أُتّهم أحد سكّان بغداد ، وكان قد هاجر اليها قادماً من شيراز ، بالخيانة والاتّصال السرّي بأبي طاهر ، واعترف في مجريات محاكمته أن إمامه كان ذلك الفاطمي المقيم في شمال افريقية(٢٠٢) . واتّهم كاتب يوسف بن أبي الساج الذي كلّفه الخليفة بقتال قرامطة البحرين ، سيّده بأنه قد كشف له سراً عن اعتقاده بإمامة العلويين المقيمين في شمال افريقية الذين كان أبو طاهر يتّبعهم أيضاً .

ولهذين التقريرين ، وكلاهما دوّن في العام ٩٢٧/٣١٥ ، أهمية عظيمة في ما يتعلّق بالمناخ العقلي الذي كان سائداً في بغداد في ذلك الزمن . وواضح حتّى الآن أنه ليس لديهما أية شكوك بخصوص وجود علاقة بين الحركتين الشيعيّتين(٢٠٣) . ولهذا ، لابدّ أن ماقاله الاسماعيليون قد جعلهم يصيخون أسماعهم . وربّما كان هذا هو سبب تدوين المؤرخ لهذه الحادثة التي لولا ذلك لما استحقّت أي اهتمام . فهي لاتقدّم أي برهان مؤكّد على وجود روابط سياسية بين البحرين والقيروان . وأيّ تابع للأئمة الفاطميين في بغداد قد يعمل جيداً على تزويد أبي طاهر بالمعلومات لدعمه في قتاله للعدو المشترك ، سواء أكان يعلم أن الأخير كان يخدم سيّده بشكل مباشر أم لم يعلم . وقد قال هو نفسه إنه لم يكن يعرف أبا طاهر شخصيّاً ، أمّا التهمة التي وجّهها الكاتب الى يوسف بن أبي الساج ، والتي من السهل الزعم بأنها بهتان محض(٢٠٤) فإنها تنبع من تأمّل مشابه : ثورتان شيعيّتان تتهدّدان الامبراطورية العبّاسية . فهل هناك شيء طبيعي أكثر من رؤية مؤامرة وراء هاتين الحركتين ؟

وأخيراً يذكر ثابت رسالة المعز الى الحسن الأعصم التي يذكّره فيها بأن « الدين واحد ، وأن القرامطة كانوا قد دعوا الى ولايته وولاية آبائه »(٢٠٥) .

أمّا الإتجاه المؤيّد للفاطميين فيمثّله ابن حوقل في مؤلفه « كتاب صورة الأرض » ، الذي

صنّفه قرابة العام ٩٧٨/٣٦٧ . وهو أيضاً كانت له ارتباطاته بشخصيّات من ذوي الرتب العالية عند القرامطة . وكان قد تحدث في العام ٩٧٢/٣٦١ الى أبي الحسين علي الجزري ، في صقلية ، فأخبره الأخير بالأحداث التي أفضت الى قيام التحالف بين القرامطة والعباسيين[٢٠٦] . وابن حوقل هو مصدر المعلومات القائلة بأنّ أبا سعيد كان تابعاً للفاطميين أصلاً ، لكنّه انشقّ عقب اغتيال عبدان ، وقَتْلِ الداعي أبي زكريا التمامي . وهو يلعن أبا سعيد وأبا طاهر لما ارتكباه من فظائع ، وكان ذلك سبب تسمية دوغويه له بالمنافق[٢٠٧]ويتحدث في مكان آخر حول علاقة أبي زكريّا التمامي «بالدين الأول والحكم القديم » للقرامطة[٢٠٨] كما يقدّم وصفاً تحليلياً لعقيدتهم في زمنه بالقول أنهم في الحقيقة قد جعلوا الإمامة تصل نهايتها وتتوقف[٢٠٩] وهذا يعني عند الفرق الشيعية عموماً أنهم صاروا ينتظرون عودة آخر إمام لهم في صورة المهدي . لكنه لا يسمّي ، مع الأسف ، هذا الأخير .

وبعد سنة ٩٨٣/٣٧٢ بوقت قصير ، كتب الشريف أخو محسن من دمشق ، الذي كان هو نفسه سليلاً لمحمد بن اسماعيل ذاته الذي اليه عاد الفاطميّون بنسبهم ، كتب واحداً من تلك الأعمال المرائية التي كان القصد منها كشف أسرار الاسماعيليين ونقض عقيدتهم من وجهة نظر سنّية[٢١٠] . وقد قدّم ، في القسم التاريخي من عمله ، تاريخاً مفصّلاً للحركة القرمطية اعتمد فيه على ابن رزّام في الفقرات المتعلقة بالتاريخ الأقدم للحركة . وهو يروي باستفاضة حول انفصال حمدان قرمط وعبدان ، ولو أنه لايذكر شيئاً بخصوص موقف قرامطة البحرين . إنه من خلال شرحه لرسالة التهديد التي كتبها المعزّ الى الحسن الأعظم وحسب ، يروي جرياً على ماجاء عند النويري ، قائلاً : «وبعد وصوله الى مصر ، قرّر المعزّ أن يكتب الى الحسن بن أحمد ليعلمه بأنهما كلاهما ينتمي الى المعتقد ذاته ، وبأن القرامطة قد أخذوا عقيدتهم عن الاسماعيليين الذين كانوا أسيادهم في ما يتعلّق بذلك . وكان يأمل ، من رد الحسن على تهديداته معرفة ما الذي كان يخفيه في كُمّه ، وما إذا كانت أخبار دخوله الى مصر ستثير فزعه ، أمّا الحسن فقد كان على علم كامل بأن الفرقتين كانتا فرقة واحدة بعينها ، لأنه لم يكن جاهلاً بأنهما كلتيهما آمنت بعقيدة الظاهر والباطن . وكلتيهما اتفقت ، في الحقيقة ، على تعليم الإلحاد والاختلاط الكلّي في ما يتعلّق بالرجال والملكية ، وعلى إنكار البعثة النبوية . لكن حتّى لو خيّم الإتّفاق على العقيدة وساد لفترة ، إلا أنه ما أن يحقق إتباع حزب ما تفوّقاً على أتباع حزب آخر ، حتى يروا في ذلك إذناً بقتلهم وعدم الشفقة عليهم »[٢١١] .

وهنا يظهر لنا اتّحاد القرامطة والاسماعيليين ، أي أتباع الفاطميين ، ليس على أساس

من العلاقات السياسية المحددة ، بل على أرضية من الوحدة العقائدية ذات الصفة الأكثر عمومية . إلا أنهما ، وبغضّ النظر عن هذه الوحدة ، يشكّلان حزبين أو فريقين اثنين . إن أخا محسن ذاته يكتب في نهاية ذلك الجزء من كتابه الذي يصف فيه عقيدة الباطنيين : « وبمرور الوقت ، مرّت العقيدة الأصلية هذه بتغييرات قليلة ، وانقسمت الجماعة الى فروع مختلفة عقب نشرها في المغرب ومصر وسورية . وكان هناك تغيّر في الرأي تحديداً بخصوص محمد بن اسماعيل ، الذي كانوا بداية يدعون الى الاعتراف به إماماً ثمّ أستبدل بأحد أعقاب عبد الله بن ميمون القداح ، الذي أصبحت ذرّيته تحكم في المغرب ومصر وسورية[٢١٢] .

ونعثر في كتاب أخي محسن لأول مرة أيضاً على كتابات اسماعيلية مزعومة كان تأثيرها سيثير أذهان التقاة والصالحين لزمن طويل يعقب ذلك . وأصبحت هذه الكتابات ، بالنسبة إلى كتاب الفرق والكتّاب المرائين ، مصدراً منه استقى هؤلاء معرفتهم بالعقيدة السرّية للباطنيين . لقد وجدوا فيها كل الإلحاد والإباحية والتجديف الذي كانوا يرغبون فيه لإستعراض شهرة هؤلاء الهراطقة المخزية . بل إن انعكاس تأثيراتها وصلت حتى الى الغرب المسيحي . وطبقاً للويس ماسينيون (L. Massignon) ، يمكن اعتبارها الصيغة الأولى لخرافة « حكم القبيلة »* التي تمّ تداولها في الغرب بعد ذلك بقرنين من الزمن . ثمّ أقرّت في النهاية على أنها لفردريك الثاني هوهنستوفن[٢١٣] (F.II, Hohenstaufen) .

وكان أخو محسن على علم بعمل بعنوان « كتاب السياسة » . وقد أورد أنه قرأ الكتاب بنفسه واقتبس منه فقرتين[٢١٤] . ويتألّف « كتاب السياسة » هذا من توجيهات للدعاة حول أسلوب التقاط النفوس [أي جذب المستجيبين] . ويتحدث المؤلف عن سبع درجات للبلاغ من خلالها يتم إدخال المستجيب تدريجياً الى عقيدة الإلحاد[٢١٥] . وبعد بضع سنوات وحسب نجد ذكراً للدرجات السبع هذه عند ابن النديم ، الذي كتب في العام ٩٨٧/٣٧٧ . ويتوجه كتاب البلاغ الأول الى الجمهور العام ، والثاني الى أولئك المتقدّمين قليلاً ، والثالث الى من هم في السنة الثانية من تحوّلهم الى العقيدة الجديدة إلخ... وعن « كتاب البلاغ السابع » يقول أنه قد قرأه بنفسه ووجد فيه قدراً كبيراً من الإباحية والاستهزاء بالأنبياء[٢١٦] . وهذا الوصف مميّز ويظهر أن العمل كان ذيلاً لـ« كتاب السياسة » . أمّا عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩/١٠٣٨) فقد عرف الكتاب تحت عنوان « كتاب السياسة والبلاغ

---

* « de tribus impostoribus » وهي ماتفرضه القبيلة على أفرادها ويلتزمون بتنفيذه طوعاً ، لأن مخالفته قد يجرّ عليهم عقوبات قاسية .

الأكيد والناموس الأعظم» . وتحمل اقتباساته من هذا الكتاب بصمات ابن النديم[٢١٧] ففي حين لانجد عند أخي محسن وابن النديم تسمية للمؤلف ولا لمخاطب محدد[٢١٨] ، نجد عبد القاهر يزعم أن عبيد الله هو من بعث بالكتاب الى أبي طاهر . وقد نقضه القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣/١٠١٣) في كتابه المفقود ، «كتاب هتك الأستار وكشف الأسرار» ، ويبدو ، أنه سمّى قاضياً فاطمياً على أنه مؤلف العمل المذكور[٢١٩] . أمّا عبد الجبّار (كتب قرابة عام ٤٠٠/١٠١٠) فقد روى أن أبا القاسم الفاطمي كان قد بعث بالكتاب الى أبي طاهر بينما كان والده لايزال على قيد الحياة ، لأن عبيد الله كان قد وصفه في البداية باليتم من آل بيت علي ، المتحدّر من اسماعيل بن جعفر (الصادق)[٢٢٠] . ويوحي نظام المُلك (كتب في العام ٤٨٥/ ١٠٩٢) بأن أبي طاهر قد طلبه من الدعاة[٢٢١] . وورد اسم أبي القاسم القيرواني عند محمد بن الحسن الديلمي اليمني (كتب عام ١٣٠٨/٧٠٧) على أنه مؤلف العمل أيضاً ، ومنه اقتبس باستفاضة تحت عنوان «البلاغ الأكبر»[٢٢٢] . أما الإمام الزيدي ابن المرتضى (ت٨٤٠/١٤٣٧) فيقول إن أبا القاسم القيرواني هو من كان بعث به الى شخص يقرب اسمه من وصيف المحمّدي[٢٢٣] .

ويذكر أبو المظفّر عماد الدين طاهر الاسفرائيني (ت ١٠٧٨/٤٧١) العمل دون تسمية عنوانه ، ربّما جرياً على ماورد عند البغدادي[٢٢٤] . ويقتبس ابن الجوزي (ت ٥٩٧/ ١٢٠٠) نبذة تتعلّق بتعليمات للدعاة دون تسمية عنوان الكتاب[٢٢٥] . أما رجل الدين سيف الدين علي الآمدي (ت ٦٣١/ ١٢٣٣) فإنه على علم بالعنوان على أقل تقدير[٢٢٦] وذكر ابن تيمية أيضاً (ت ١٣٢٨/٧٢٨) عند عرضه لرأيه الفقهي بخصوص النصيرية[٢٢٧] . وكذلك فإن المؤرخ المتأخّر عماد الدين بن كثير قد عرفه من خلال نقض الباقلاني له ، وحاول معرفة القاضي الفاطمي كاتبه المزعوم . وهو يعتقد أن القاضي المذكور هو القاضي عبد العزيز صهر جوهر ، فاتح مصر[٢٢٨] . ويعني بذلك عبد العزيز بن محمد بن النعمان ، حفيد القاضي المشهور الذي عمل في ظل المنصور والمعزّ الفاطميين ، ومؤلف أكثر كتب الاسماعيليين الفقهية شهرة . لكن عبد العزيز لم يكن قد ولد إلا في العام ٣٥٥/٩٦٦ ، وحاول ابن حجر العسقلاني تصويب ابن كثير ، فيقول إن الكتاب من تأليف كل من علي ، عم عبد العزيز ، والنعمان ، جده[٢٢٩] .

أمّا التراث الاسماعيلي فيبدو ، على كل حال ، أنه قد عرف هذا العمل بصيغة مجرّدة من خلال الأعمال المرائية للأضداد . وينكر حميد الدين الكرماني ، وهو مؤلف ومعلّم له أهميّة عند الاسماعيليين الفاطميين (ت قرابة ٤١١/ ١٠٢٠) ، ينكر في رسالته المعروفة

باسم «الرسالة الكافية في الرد على الهاروني الحسني» ، أن يكون هذا العمل من أدب جماعته . وهو ينصح معارضه ، الإمام الزيدي أبي الحسين المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون البطحاني الديلمي (ت٤١١/ ١٠٢٠) ، وهو الذي عزّز اتّهاماته للاسماعيليين على أساس من قوة ماجاء في «البلاغ الأكبر» ، بقراءة كتب اسماعيلية موثوقة معروفة بشكل جيد[٢٢٠] .

وسبق لكارل بيكر أن رأى تزويراً سيئ الطويّة في العمل كما اقتبسه أخو محسن[٢٣١] . وإن التفاصيل التي وردت عند كل من الديلمي والبغدادي تثبت ذلك بشكل كامل . ويبدو من غير المعقول تقبّل قيام تعاليم دين ما بالاعتماد على مثل هذه الأمور المستخفة ، والعقيدة المنسوبة الى الاسماعيليين هنا هي تشويه متعمّد ، ولو أن هذا التشويه قد بني على قدر هام من المعرفة يظهر في المحاولات المتكرّرة لإثبات أنهم ينتمون الى الدهرية الذين ينظرون الى العالم المادي على أنه غير مخلوق[٢٣٢] .

أمّا المقريزي الذي كثيراً ما استخدم أخا محسن دون الإقرار بمصدره هذا عادة ، فإنه لم يقتبس تعليقه على رسالة التهديد التي كتبها المعز[٢٣٣] . وبدلاً من ذلك ، فإنه يضيف الى ماحكاه حول هجوم القرامطة على مصر الاقتباس التالي الذي نقله عن أحد معاصريه الذي ربّما كان رجل القلم الشهير والقاضي أبو الحسن المُحسن التنوخي (ت٣٨٤/ ٩٩٤) : «كل ذلك بعد أن كان القرامطة قد تفاخروا بالمهدي وجعلوا الناس يعتقدون أنه كان صاحب المغرب وأن دعوتهم كانت باسمه . وقد تبادلوا الرسائل مع الإمام المنصور اسماعيل بن محمد القائم بن عبيد الله المهدي وكشفوا لأكابر أصدقائهم أنهم ينتمون الى تابعيّته[٢٣٥] ، حتّى اتّضحت كذبتهم من خلال الحرب التي شنّها القائد جوهر عليهم»...

غير أن هذا الحكم يجب أن يُفهم بالمقابلة مع خلفية الحالة الظاهرة . فالقرامطة الذين كانوا قد أظهروا أنفسهم حتى تلك الآونة على أنهم أتباع المهدي ، تبنّوا علناً وبشكل مفاجيء ، قضية الخلافة العباسية . وشكّلوا القوة المقاتلة الوحيدة المؤثرة في مقاومة المزيد من التقدّم الفاطمي باتّجاه الشرق . ولعنوا الفاطميين من على المنابر على الرغم من زعم هؤلاء بأنهم يمثّلون المهدي[٢٣٦] . فمن خلال خطبهم وأحاديثهم حول المهدي ، راح بعض الناس ينظر اليهم على أنهم نواباً تابعين للفاطميين . وصار المراقب في تلك الآونة يستنتج من انقلابهم ذاك أنهم كانوا قد كذبوا في السابق من أجل قيادة العالم نحو طريق الضلال[٢٣٧] . وكبرهان على ذلك ، لم يكن باستطاعته تقديم سوى الرسائل المتبادلة مع

المنصور[٢٣٨] ، وهي التي لم يذكر لنا مع الأسف محتوياتها ، إضافة الى بعض الإشاعات الغامضة

وتكمن الصعوبة الحقيقية في تقييم حركة القرامطة في البحرين في ندرة المصادر التي تشهد على مذهبهم . ففي حين كان الأدب الديني المحفوظ للفاطميين غنياً جداً ووصلنا من خلال بقاء أتباع الجماعة على قيد الحياة ، نجد أنه على المؤرخ الإعتماد في ما يتعلّق بآراء القرامطة ووجهات نظرهم اعتماداً كلياً على نصوص معارضيهم من السنّة . وقد عامل هؤلاء المعارضون جميع الباطنية ، على كل حال ، على أنهم وحدة واحدة ونادراً ماكلّفوا أنفسهم ، خلال حماستهم المعادية ، مشقّة التمييز بين ماهو ظاهرة محدودة زمانياً وأخرى محدودة مكانياً . وقد تعزّز هذا الاسلوب بالسرّية الدقيقة التي غلّف بها الباطنيّون أنفسهم جزءاً من عقيدتهم إضافة الى تاريخهم المبكّر .

وهكذا ، فإننا لانجد سوى تقارير قليلة جداً تشير الى مذهب قرامطة البحرين بشكل محدّد . وتفيد هذه التقارير أن توقع الظهور الوشيك للمهدي لعب دوراً هاماً في عقيدتهم ، وكذلك إن ظهور الفاطميين لم يحقّق ماكانوا ينتظرون .

وفي العام ٣١٦/٩٢٨ انضمّ شاب فارسي من أصفهان ، تظاهر بأنه سليل ملوك فارس ، الى قرامطة البحرين[٢٣٩] . وفي رمضان من العام ٣١٩/ أيلول ٩٣١ ، قام أبو طاهر بتسليم سلطاته الحكومية الى الشاب ، فأمضى فترة قصيرة مارس فيها سلطات مطلقة ، حيث أمر بأبشع أنواع الفظائع وقتل عدداً من كبار أصحاب النفوذ[٢٤٠] وقام دوغويه بترجمة مختلف التقارير المتعلقة بهذه الأحداث والتعليق عليها[٢٤١] وتفسيره أن النبي المزعوم هذا قد نال ما نال من السلطة والقوة لأنه ادّعى أنه مبعوث عبيد الله[٢٤٢] ، هو تفسير غير مقبول ، بل تمّ رفضه في الاستقصاءات الأكثر حداثة[٢٤٣] كما أنه لايتّفق مع تقرير المسعودي بأن الأصفهاني سبق له أن أمضى عدة سنوات مع القرامطة .

وعجيب ذلك التفسير الذي يرد في أحد التقارير والقائل بأن ابن سنبار كان قد لقّن الأصفهاني بعض الأسرار التي كان أبو طاهر قد إئتمنه عليها وحده ، ووجّهه قائلاً : «اذهب الى أبي طاهر وقل له أنّك الرجل الذي الى ولايته وولاية آبائه دعا الناس ، فإذا ماسألك عن إشارات وبراهين ، فاكشف له تلك الأسرار» . ولمّا لم يكن لدى أبي طاهر أدنى شك بصحّة تلك الإشارات أعلن على أتباعه : «هذا هو الرجل الذي دعوتكم لاتباعه ، واليه يعود الأمر»[٢٤٤] .

وماهو مثير للاهتمام على نحو خاص ، وبغضّ النظر عن بعض التفاصيل التي يصعب

الاعتماد عليها ، ذلك التقرير لشاهد عيان هو الطبيب ابن حمدان ، الذي أضافه أبو رزّام الى وصفه لتلك الحادثة . وهنا نجد ذكراً أيضاً لإشارة من خلالها تمكّن ذلك الأصفهاني من تضليل أبي طاهر وأخوته وجعلهم يعتقدون أنه هو المنتظر(٢٤٥) . عندئذ سارع أبو طاهر الى الإعلان على أتباعه أنهم كانوا حمقى حتى ذلك اليوم . فقد بعث الله بذلك الشاب الفارسي رحمة منه إليهم . إنه رب أبي طاهر وربّهم ، وهم جميعاً عبيده . واليه تعود السيادة عليهم ، وهو مالكهم جميعاً . ثمّ أخذوا التراب وحثّوا به شعورهم . وعند ذلك وقف أبو طاهر وصرخ قائلاً : «اعلموا ياجماعة الناس أن الدين منذ ذلك اليوم قد ظهر . إنه دين أبينا آدم ، وإن كل ماكنّا نعتقده كان مزيّفاً . وإن كل الأشياء التي أسمعكم إيّاها الرسل وتحدّث عنها موسى وعيسى ومحمد كانت بهتاناً وخداعاً . والدين [الحق] هو دين آدم(٢٤٦) . وإن جميع هؤلاء كانوا دجّالين ، فالعنوهم» . فسارع الناس الى لعنهم بمن فيهم ابراهيم ومحمد ، وحتى علي وسلالته(٢٤٧) .

ومن الواضح هنا أن الميول التناقضية التي كانت منذ البداية تميّز ضمنيّاً جزءاً رئيسياً من الحركة الاسماعيلية ، قد أدّت الى انعطاف خطير ، فالمشرّعون والأنبياء قد تمّت إدانتهم بلا مواربة . والدين الحقيقي هو دين آدم الذي لم تكن له شريعة ، والذي تمّ إحياؤه في تلك الفترة على يدي ذلك المنتظر المتحوّل الى إله . فالإصلاح الذي جاء به الأصفهاني تكوّن من إلغاء الشرائع الدينية بشكل أساسي . فإلى هذا الحد بالتأكيد يمكن الوثوق بأقوال ابن حمدان .

وبناء على هذا التقرير ، تبدو رواية عبد الجبّار بحاجة الى تصحيحات معينة(٢٤٨) . وطبقاً له ، فإن أبا طاهر كان قد أوضح لأتباعه أن العقائد التي كانت قد نشرت لهم حول محمد ثمّ حول علي واسماعيل بن جعفر ومحمد بن اسماعيل كانت كلها هراء . وكان ذلك سرّاً احتفظ به هو وأسلافه لمدة ستّين عاماً ، وكانوا في تلك الفترة يذيعونه على الملأ . وأمرهم أبو طاهر بلعن «الكذّابين» ، وهم الأنبياء تحديداً ، ومنهم آدم ، كما أمر دعاته بكشف أسرارهم . ولهذا جرى تدوين مكائد عبد الله بن ميمون بن محمد بن الحسين(٢٤٩) ، كما وردت في كتب ابن رزّام وشخص يقرب اسمه من عطية وفي كتب غيرهما من العلماء .

فإذا ماأخذنا هذه الرواية بحدّ ذاتها ، فمن الممكن الاستنتاج مع برنارد لويس(٢٥٠) أن انفصالاً كان قد وقع عن الفاطميين الذين شُهّر بهم على أنهم سلالة عبد الله بن ميمون بعينه . إلا أن عبد الجبّار ، مع ذلك ، هو مصدر من درجة ثانوية تجعل من الصعب الوثوق به

دون تحفظ ، كما يظهر واضحاً من خلال مقارنة نصوصه مع تلك التي لإبن حمدان ، أحد مصادره عن طريق ابن رزّام[٢٥١] . وليس من المؤكّد أن الكشف عن «مكائد عبد الله بن ميمون بن محمد بن الحسين» ونشرها على الملأ قد تمّ في ذلك الوقت تحديداً[٢٥٢] والشيء الأهم هو أن الأصفهاني دان بنجاحه الى توقع ظهور المهدي الذي سبق لقرامطة البحرين الاعتقاد به قبل ظهوره بفترة طويلة ، وبغضّ النظر عن ادّعاء الفاطميين لهذا اللقب .

وبالإمكان مناقشة جانب آخر من هذه الحادثة هنا بإيجاز . فالمهدي المزيّف كان فارسياً ، وسليل ملوك الفرس طبقاً للمسعودي . ومن الموضوعات المفضّلة للكتابات المرائية المعادية للاسماعيليين ، كان موضوع أن الدافع والمحرّض لمؤسس الحركة الاسماعيلية هو التآمر على الاسلام وعلى حكم العرب من أجل إعادة تأسيس حكم الفرس وسيطرة عقيدتهم . وأكثر مايشير الكتّاب المراؤون الى محمد بن الحسين دندان ، الذي يوصف بأنه شعوبي متعصّب ومبغض للعرب . وقد زعم ، طبقاً لابن رزّام[٢٥٣] أنه اكتشف في النجوم أن سيطرة الإسلام ستُستبدل بسيطرة الفرس وسيطرة دينهم وذلك أثناء فترة الإقتران الثامنة للنجوم ، بسبب الإنتقال (أو بعده) من مثلثات كوكبة العقرب ، رمز الاسلام ، الى برج القوس ، رمز الدين الفارسي . وقد ورد ذكر تكهّن مماثل عند البيروني والبغدادي له علاقة بالمعتقد القرمطي . فقد جرى التنبؤ بأن الفرس سيستعيدون سيطرتهم في الاقتران الثامن عشر بعد ولادة محمد .

وليس لهذه الإتّهامات المرائية مصداقية خاصة في ما يتعلّق بالحركة الاسماعيلية عموماً . إذ لانجد في المعتقد الفاطمي تردد صدى لميول شعوبية ، وهذا الأمر صحيح بالنسبة إلى معتقد حمدان قرمط وعبدان على مبلغ علمنا ، وهكذا يكون قرامطة البحرين قد اتّجهوا في درجتهم الخاصة[٢٥٥] .

وهناك انعكاس لتوقع ظهور المهدي في شعر لأبي طاهر أيضاً ، وصلتنا مجتزءات منه[٢٥٦] وفيه يحذّر سكان العراق من التعلّق بآمال كاذبة بسبب انسحابه وتراجعه الى هجر . إذ أنه سيعود ويلحق بهم الهزيمة تلو الأخرى ويذبحهم دون شفقة . ثمّ يسمّي نفسه الشخص الذي يدعو الى طاعة المهدي . فهل كان يعني بذلك عبيد الله ، كما افترض طه شرف وحسن ابراهيم حسن ؟[٢٥٧] وهما لايقتبسان ، على نحو مميّز ، فقرة أخرى يعلن أبو طاهر فيها أنه سيعيش حتّى مقدم عيسى بن مريم . ولذلك لا نكاد نجد أدنى شك بأنه كان يعني ظهور المهدي المنتظر[٢٥٨] .

وقد وضع دوغويه بحذر تاريخ هذا الشعر في العام ٩٣١/٣١٩ ، أي بعد تراجع أبي طاهر الطوعي عن الكوفة . ومن سوء الحظ أن القصيدة ذات المحتوى التنجيمي ، وهي التي قام بتحليلها بالتفصيل ودفعته الى إجراء استقصاء قيّم حول أهمية التنبؤ بالنجوم بالنسبة الى الفاطميين والقرامطة ، قد وصلت الينا بصور مختلفة ، ولايمكن تفسيرها بشكل جلي[٢٥٩] . بينما من الممكن الاستنتاج من المجتزءات الشعرية التي نقلها الذهبي بأن أبا طاهر قد قصد الإنسحاب بعد قتال سنة ٣١٦هـ/ أيلول ٩٢٨م . فذكر في أربعة أبيات شعرية تفاصيل حملاته في تلك السنة ، واستيلائه على الأنبار ، وتقدّمه نحو عقرقوف[٢٦١] التي لم تكن تبعد عن بغداد سوى مسير أربع ساعات . والإطار الذي وصلنا به هذا الشعر من قبل البيروني والبغدادي يشير الى النتيجة ذاتها .

وعلى أية حال ، فقد كان قرابة ذلك الوقت أن وطّد توقع المهدي نفسه متحوّلاً الى اعتقاد جازم بأن ظهوره بات وشيكاً . وهكذا كتب البيروني يقول : «وكان القرامطة... قبل ظهور هذا الغلام [الأصفهاني] قد تعاهدوا في ما بينهم على أن قدوم المنتظر سيكون في فترة الاقتران السابعة للمثلّثات النارية[٢٦٢] ثمّ يقتبس شعر أبي طاهر شاهداً على هذا الكلام . وحدث الاقتران المشار اليه في العام ٩٢٨/٣١٦[٢٦٣] . وورد الشيء ذاته عند البغدادي ، الذي أضاف أن أبا طاهر قد انطلق من الإحساء يحمله إصراره على هذا الزعم ، فأوقع بالحجاج واجتاح مكة في نهاية الأمر[٢٦٤] . وقوله إن أبا طاهر كان قد بعث بالشعر الى المسلمين إثر هزيمة لايمكن أن يشير آنئذ إلاّ الى انسحاب سنة ٩٢٨/٣١٦ ، وليس الى تسليمه الطوعي للكوفة سنة ٩٣١/٣١٩ . أخيراً يضيف عبد الجبّار[٢٦٥] الى وصفه لانتهاب البصرة والكوفة في عامي ٩٢٣/٣١١ و ٩٢٥/٣١٢ قوله[٢٦٦] : «وقالت الشيعة... إن أبا طاهر بن أبي سعيد هو ولي الله وهو حجة الله وخليفة المهدي ، الذي سيظهر في البحرين قريباً . وإن أبا طاهر هو خليفته الذي سيغزو الأرض باسمه ، وإن حكمه (أي حكم المهدي) سيكون في البحرين . ثمّ انطلقت جماعة كبيرة من سكّان الكوفة وجوارها قائلين : لنهاجر الى أرض المهدي قبل ظهوره ، وجلبوا معهم [الى البحرين] أمتعتهم وقطعانهم وعائلاتهم .

ويُلمّح المسعودي في كتابه «التنبيه» الى أن أسباباً معيّنة ، واضح أنها كانت من نوع خاص ، كانت وراء انسحاب أبي طاهر وتراجعه سنة ٩٢٨/٣١٦ ، وأنه قد ذكر هذه الأسباب في مكان آخر[٢٦٧] . غير أن تلك الفقرة لم تعد موجودة مع الأسف . لكن ليس من المستبعد أن تكون تلك الأسباب هي بالضبط الحقيقة القائلة بأن المهدي كان سيظهر آنئذٍ

في البحرين . وللتقرير الذي أورده ابن الجوزي أهمية خاصة في هذا المجال[٢٦٨] : «وبعد عودة أبي طاهر القرمطي الى بلاده ، قام ببناء دار أطلق عليها (دار الهجرة)[٢٦٩] ، ودعا الى المهدي[٢٧٠] . وأخذوا أمره بجدّية وازداد عدد مواليه ، وشعر بالإغراء لمهاجمة الكوفة . وفرّ جباة الضرائب من السواد وغزا أتباعه القرى وقتلوا ونهبوا . وما يمكن تجميعه من أقوال لاحقة ، هو أنه كان يعني بالإتباع جماعة من القرامطة في جوار الكوفة عرفتهم كتّاب الأخبار تحت اسم «الباقلية»[٢٧١] . وكان هؤلاء قد مكثوا هادئين حتى تلك الفترة . وفي الوقت الذي كان فيه أبو طاهر في سورية[٢٧٢] تجمّعوا في دار الهجرة ودعوا جميع السكّان الى اتّباعهم[٢٧٣] ، ونقل عنهم أنهم قد دعوا الى المهدي أيضاً[٢٧٤] . غير أنه تمّ سحق هذه الثورة على وجه السرعة على أيدي جنود الخليفة .

وبما أن دوغويه ينظر الى قرامطة منطقة الكوفة ، وهي ميدان الصراع السابق لحمدان قرمط وعبدان ، على أنهم أتباع عبيد الله[٢٧٥] ، فإنه يحق لنا الدخول بإيجاز في الروايات المتناثرة الى حد ما بخصوص الحركة الاسماعيلية في العراق بعد وفاة زكرويه . ينقل أخو محسن أن جماعة من القرامطة اعتقدت ، في أعقاب اختفاء أبي حاتم الزطي ، بأن زكرويه كان مايزال حياً . لكن جماعة أخرى قالت : «إن حجة الله هو محمد بن اسماعيل[٢٧٦]» . ولم يعد هناك أية تقارير عن اتباع زكرويه بعد ذلك . ومنذ سنة ٩٢٥/٣١٢ وفيما بعد ذلك ، نعلم أن رجلاً ظهر قرب الكوفة وتظاهر بأنه محمد بن اسماعيل . وكان قادراً على جمع عدد غفير حوله من الأعراب وسكان السواد . وعندما تحوّل الأمر وأخذ منحى جدّياً في شوال ٣١٢/ كانون ثاني ٩٢٥ ، سار اليه جيش من بغداد . وانهزم وقتل الكثير من مواليه[٢٧٧] .

وفي بغداد قام الوزير أبو القاسم الخاقاني قرابة ذلك الوقت بتتبع أولئك السكّان من المدينة الذين أتّهموا بمكاتبة أبي طاهر أو بأنهم من أتباع المذهب الاسماعيلي . وقد وصل اليه خبر داعية للمعتقد القرمطي يدعى الكعكي ، ومع أن الأخير تمكّن من تفادي الاعتقال إلا أنهم وجدوا في بيته نائبه وعدداً قليلاً من التلاميذ . وعلم المقتدر أن الشيعة عادة مايجتمعون في مسجد براثا[٢٧٨] ويلعنون «صحابة النبي» . وفي صفر من عام ٩٢٥/٣١٣ ، تمّ القبض أثناء صلاة الجمعة على ثلاثين رجلاً هناك ممن أعلنوا براءتهم من أولئك الذين اعترفوا بالمقتدر إماماً لهم ، ووضعوا رهن الإعتقال . وعندما فتّشوهم وجدوا معهم أختاماً من طين أبيض[٢٧٩] ختم لهم بها الكعكي وعليها نقش : محمد بن اسماعيل ، الامام ـ المهدي ، صاحب الله ، ثمّ جعل الخاقاني الفقهاء يصدرون فتوى بأن المسجد كان مأوى للأذى

والشرك والإزعاج للمسلمين . وشهد بأنه سيكون مقراً لدعاة القرامطة مالم يتم تدميره . عندئذ أمر المقتدر بتدميره[٢٨٠] .

إن هذا التقرير يذكر ارتباطاتٍ مع أبي طاهر وحسب ، وليس مع الفاطميين . وسمّى المتمرّدون محمد بن اسماعيل إماماً ـ مهدياً لهم ، وليس عبيد الله . وعندما تمّ العثور على أحد أتباع الفاطميين بعد ذلك بسنتين حدثت رجّة أيضاً . وهكذا فإن كل شيء يشير الى أن غالبية الاسماعيليين في العراق تعاونوا بشكل وثيق مع قرامطة البحرين ورفضوا إمامة الفاطميين .

وبهزيمة الباقلية الثائرين ، انضمّ بعضهم الى أبي طاهر أثناء انسحابه من هيت الى البحرين . وقد عُرفوا في جيشه باسم العجميون[٢٨١] وكانوا لايزالون في البحرين عند بداية حكم المزيّف[٢٨٢] غير أن مسيرة الأحداث والنهاية المأساوية التي أعقبت ذلك أدّت الى تركهم للمكان . كما انتفض العديد من قادة القراطة[٢٨٣] ومن هؤلاء أبو الغياث بن عبده من قبيلة عجل[٢٨٤] الذي قيل إنه كان قائداً لـ (٣٠,٠٠٠) رجل ، وإنه شارك في انتفاضة الباقلية[٢٨٥] . وخلال العقود التالية كثيراً ماورد ذكر القرامطة من خلال كونهم في خدمة الحكّام والقادة السنّة . ويشير عريب ، الذي يؤكّد على العواقب المدمّرة لحادثة الفارسي على القرامطة وشؤونهم في البحرين ،[٢٨٦] يشير لأوّل مرة ، وفي حادثة شاذة كما هو واضح ، الى سبعين قرمطياً من ذوي الرتب في خدمة مؤنس سنة ٣٢٠/ ٩٣٢[٢٨٧] . أما بعد ذلك ، فلم يعد مثل هذا الأمر شيئاً غريباً . وحول أصول هؤلاء القرامطة ، لانجد أي ذكر لذلك في أي مكان . ويبدو أشبه مايكون أنهم كانوا من أفراد قبائل قرمطية عربية من العراق الذين أجّروا أنفسهم الى سادة من السنّة عقب هزائمهم الشديدة وأزمتهم العقائدية .

وكان أبو القاسم عيسى بن موسى ، ابن شقيق عبدان ، أحد قادة انتفاضة الباقلية الذي زجّ به في السجن ، وتمكّن من الهرب أثناء الاضطرابات التي وقعت قرابة نهاية حكم المقتدر(٣٢٠/ ٩٣٢) .

وأقام في بغداد حيث تمكّن من كسب مستجيبين لمعتقده . وبما أنه اشتغل بنسخ الكتب لعمّه[٨٨] ، كما قيل ، فمن الممكن الإفتراض أنه قد واصل التبشير بإمامة محمد بن اسماعيل . فكان معارضاً للفاطميين ولقرامطة البحرين كليهما في تلك الفترة . وطبقاً لعبد الجبّار ، فإن ولده أبا طالب ومن «هم على شاكلته» قاموا بلعن أبي طاهر بمرارة كلّما ورد ذكر زلته وسقطته[٢٨٩] وكانت مدرسة عيسى لاتزال قائمة في الوقت الذي كان فيه أخو محسن ينجز كتاباته[٩٠] .

وبعد ذلك الفاصل القصير مع الأصفهاني ، عاد قرامطة البحرين وانقلبوا الى معتقدهم القديم بخصوص المقدم المستقبلي للمهدي . فممّا لاشكّ فيه أن التقارير الخاصة بتاريخهم اللاحق تشير ، حيثما ورد ذكر للمهدي ، الى ذلك المنتظر وليس بالأحرى الى الفاطميين . ويروي عبد الجبار أن أبا طاهر حاول في تلك الفترة جمع بعض من غنائم جنوده للمهدي ، كما كان يفعل سابقاً ، لكنه لم يلق منهم سوى الإهانات(٢٩١) . وكما سلفت الإشارة ، فإن الخمس ، طبقاً لابن حوقل ، كان يخصّص «لصاحب الزمان» ، وأن المقدسي قد ذكر كنزاً للمهدي في الإحساء ، وهناك تقارير تفيد أن علوياً يدعى عبد الله بن عبيد الله بن طاهر ، المعروف باسم أخي مسلم ، كان قد سعى في أعقاب وفاة كافور الى تحقيق اعتراف به مهدياً بين العلويين . وعندما فشل في تحقيق أي نجاح انضمّ الى القرامطة وشارك في حربهم ضد المعز(٢٩٢) . لكن يظهر أنهم لم يعترفوا بدورهم به . ويروي ناصر خسرو بعد قرن من الزمن أن قرامطة البحرين كانوا يتوقّعون عودة الشريف أبي سعيد الذي كان هو نفسه قد وعدهم بذلك(٢٩٣) . فهل كان حقيقة يدرك ذلك كله بشكل صحيح ؟

وهناك وثيقة هامة للمناقشة رأى فيها دوغويه ، وكان محقاً في ذلك ، دليلاً واضحاً على نظريته القائلة بأن القرامطة حافظوا على ولائهم للفاطميين حتى العام ٣٥٨/٩٦٩(٢٩٤) ، ونعني بذلك الرسالة التي كتبها المعز الى الحسن الأعصم عقب وصول الأول الى القاهرة في رمضان ٣٦٢/ حزيران ٩٧٣ . وصحة هذه الوثيقة تكاد تكون غير قابلة للمناقشة(٢٩٥) . وهي تتفق من حيث الشكل مع ما كتبه المعزّ من رسائل أخرى . والعقائد التي جرى توضيحها فيها تقع ضمن إطار ماهو معروف في الكتابات الفاطمية الأخرى .

وواضح أن الرسالة أذيعت على الجمهور لأغراض دعائية من قبل المتلقي وذلك بعد وصولها بفترة قصيرة . وهكذا يروي عبد الجبّار قائلاً : «وقرأ الحسن... رسالته [أي رسالة المعز] على الناس وبيّن بهذه الواسطة زيف عقيدته وأكاذيبه»(٢٩٦) .

وهذا هو سبب معرفة ثابت بن سنان بها ونقله لها منذ ٣٦٣/٩٧٤(٢٩٧) . وبعد ذلك بسنوات قليلة ، قام أخو محسن بتدوينها كاملة في تاريخه عن القرامطة حيث تمّ حفظها في أكمل صورة لها(٢٩٨) .

وتبدأ رسالة المعز بمقدمة طويلة حول طبيعة الأنبياء وطبيعة نوابهم الأئمة . لقد خلقنا الله أشباحاً قبل خلق العالم ، وسلحنا بالقوة(٢٩٩) . وأشياء العالم كافة ، من الأفلاك السماوية وحتّى أقصى مايكون داخل الأنفس ، هي لنا ومن أجلنا وتشير الينا(٣٠٠) فلم يبعث برسول ولم يظهر وصي إلا وكان يشير الينا(٣٠١) «نحن كلمات الله الأزليات ، واسماؤه التامّات ،

وانواره الشعشعانيات ، واعلامه النيّرات ، ومصابيحه البيّنات ، وبدائعه المنشآت ، وآياته الباهرات ، وأقداره النافذات ، لايخرج منّا أمر ، ولايخلو منّا عصر»[٣٠٢] .

وكان المعز قد وصل الى مصر على قدر مقدور ووقت مذكور : «نحن لانرفع قدماً ولانضعها إلا بعلم موضوع ، وحكم مجموع ، وأجل معلوم ، وأمر قد سبق وقضاء قد تحقّق[٣٠٣]» .

ثمّ يتوجه المعز الى الحسن ، ويسمّيه بالغادر الخائن ، والناكث البائن عن هدي آبائه وأجداده ، المنسلخ عن دين اسلافه وأنداده ، والموقد لنار الفتنة . غير أن أمره لم يخف على المعزّ : «فعرفنا على أي رأي أصلت وأي طريق سلكت ، أما كان لك بجدّك أبي سعيد أسوة ، وبعمل أبي طاهر قدوة ؟ أما نظرت في كتبهم وأخبارهم ولاقرأت وصاياهم وأشعارهم ؟ أكنت غائباً عن ديارهم وما كان من آثارهم ؟ ألم تعلم أنهم كانوا عباداً[٣٠٤] لنا أولي بأس شديد وعزم شديد وأمر رشيد وفعل حميد ، يفيض اليهم موادنا ، وينشر عليهم بركاتنا ، حتّى ظهروا على الأعمال ودان لهم كل أمير ووال ، ولقّبوا بالسادة فسادوا ، منحة منّا واسماً من أسمائنا[٣٠٥] وخضعت لهيبتهم الأعناق ، وخيف منهم الفساد والعناد ، وأن يكونوا لبني العبّاس أضداد فلم يلقهم جيش إلا كسروه ، وألحاظنا ترمقهم ، ونظرنا يلحقهم ، كما قال الله جل وعز : «إنّا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا»[٣٠٦] . فلم يزل ذلك دأبهم[٣٠٧] ، وعين الله ترمقهم ، الى أن اختاره لهم ما اختاروه من نقلهم من دار الفناء الى دار البقاء ، ومن نعيم يزول الى نعيم لايزول ، فعاشوا محمودين ، وانتقلوا مفقودين ، الى روح وريحان وجنات النعيم فطوبى لهم وحسن مآب»[٣٠٨] .

ثمّ يتابع المعزّ متوجهاً الى الحسن باللوم والتحذير والتهديد . وتعرض الرسالة في مجملها بوضوح غرضها السياسي الجوهري . إنها لاتكشف أية أسرار ، لكن المعارض سيصدم بالجدل الذي يترك أعمق الأثر في نفسه . إن مجمل عقيدة القرامطة كانت تحت سيطرة المهدي الذي يحكم العالم ، وكذلك وصف المعزّ نفسه وقدرته المطلقة وقدرة آبائه بألوان زاهية[٣٠٩] لقد تمتّع كل من أبي سعيد وأبي طاهر بأرفع الشرف كمؤسسين لدولة القرامطة ولمركزها القوي ، ولهذا السبب يحاول المعز توجيه اللوم الى الحسن بسبب خيانته لمعتقد آبائه . إذ يدين هؤلاء الآباء بنجاحهم الى أفضال الفاطميين عليهم حصراً ، وأن عقاباً فظيعاً كان بانتظار الحسن .

ولو أن أبا سعيد وأبا طاهر كانا فعلاً أتباعاً بمثل تلك الدرجة من الولاء للفاطميين ، فلماذا ؟ كان المعزّ يحاول إثبات ذلك بمثل تلك الكلمات العديدة الغامضة ؟ وهو بالتأكيد

لايستطيع الافتراض بأن الحسن لم يكن على علم بأفعالهما ، ولابكتاباتهما وأشعارهما ، وأن الأسئلة التي يطرحها هنا هي من قبيل البلاغة في الاسلوب وحسب . ومن جهة أخرى ، فإن الإشارة الى أعمالهما تتضمّن بوضوح أنها اشتملت على برهان جليّ على ولاء أبي سعيد وأبي طاهر . لكنّ كتّاب الأخبار القدماء والمعادين الذين كانوا على معرفة جيدة في بعض الأحيان بالشؤون الداخلية للقرامطة ، لم يجدوا معلومات محسوسة يقدّمونها بخصوص هذا الموضوع(٣١٠) ، بينما يردّدون ذكر المهدي المنتظر في تقاريرهم مرة بعد أخرى ، ولهذا يبدو أن المعز كان يفعل ما كان يستهوي الكثير من المراقبين الذين سبقوه وتلوه القيام به . وقد طبّق خطب أبي سعيد وولده وتنبؤاتهما حول المهدي على الفاطميين . وما كان يدركه بلا شك هو استراتيجيّته القائمة على التحريف وحسب .

وهذا التحرّك ليس بلا معنى الى هذه الدرجة كما قد يبدو لأول وهلة... فالمعتقد القرمطي كان يصرّ منذ بداياته على أن قدوم المنتظر كان وشيكاً . بل ذهب الإعتقاد بهم الى الزعم بأن الموعد المحدّد يمكن قراءته في النجوم . وكان هذا الإعتقاد ثابتاً الى درجة قاد معها الى الخيبة المريرة مع الأصفهاني التي هزّت الى الأساس نظام الدولة في البحرين . وحتّى في تلك الفترة ، فإن أمل القرامطة كان موجّهاً نحو تحقيق توقّعاتهم . فلماذا لايتم كسبهم الى جانب دعوى الفاطميين ؟ وبالنسبة إلى المعز ، فإن ذلك كان سيعني زيادة عظيمة في القوة ، التي ربّما كانت تحقّق له أكثر رغباته إلحاحاً ، ألا وهي الإطاحة بالخلافة العبّاسية(٣١١) .

ومن أجل كسب القرامطة الى جانبه ، كان على المعزّ تجنّب توجيه تهمة الكذب الى أرفع معلّميهم ومؤسسي دولتهم قدراً واحتراماً . ولهذا حاول إثبات أنهم في حقيقة الأمر كانوا في خدمة الفاطميين . غير أن مجرى الأحداث يظهر أنه قد فشل في ذلك .

الحواشي

١ ـ ابن كثير ـ البداية والنهاية (القاهرة ، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٩) ، م١ ، ص٣٤٦ : «يظهرون الرفض ويبطنون الكفر المحض» . وترددت هذه العبارة عند آخرين مثل : ابن الجوزي ، المنتظم (حيدر آباد ، ١٩٣٨) ، م٥ ، ص١١٥ ، القزويني ، مفيد العلوم (القاهرة ، ١٨٩٢) ، ص٣٧ .

٢ ـ دي غويه ، دراسة لقرامطة البحرين والفاطميين (ط٢ ، ليدن ، ١٨٨٦) ، ص٦٩ ، ونشير اليه من الآن فصاعداً باسم «قرامطة» .

٣ ـ قرامطة ، ص٨٢ ـ ٨٣ .

٤ ـ المصدر السابق ، ص١٨٥ .

٥ ـ المصدر السابق ، ص١٩٤ ـ ١٩٥ .

٦ ـ برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية (كامبردج ، ١٩٤٠) ، ص٧٦ ومابعدها .

٧ ـ سمي كذلك نسبة الى محمد بن الحنفية .

٨ ـ اقترح وجهة نظر أن القرامطة لم يكونوا من الاسماعيلية . انظر مقالة بول كازانوفا في مجلة BIFAO ، ١٨ (١٩٢١) ، ص١٢١ ـ ١٦٥ .

٩ ـ ايفانوف ، «الاسماعيليون والقرامطة» ، مجلة JBBRAS ، ص١٦ (١٩٤٠) ، ص٤٣ .

١٠ ـ المصدر السابق ، ص ٨١ .

١١ ـ المصدر السابق ، ص ٨٣ .

١٢ ـ قرامطة ، ص٨٢ ـ ٨٣ . واقترح ايفانوف أن القرامطة كرّموا الفاطميين باعتبارهم أحفاداً مباشرين وحقيقيين لمحمد بن اسماعيل . وربّما كانوا يرغبون بالحصول على مركز خاص داخل مذهبهم ، لكن إنكار الفاطميين للقرامطة ونقضهم لهم أثار نقمة القرامطة وعداءهم .

١٣ ـ حسن ابراهيم وطه شرف ، عبيد الله المهدي (القاهرة ، ١٩٤٧) .

١٤ ـ الكيسانية تسمية أطلقت على أتباع محمد بن الحنفية ، وذلك نسبة الى أحد قادتهم من الكوفة .

١٥ ـ حسن وشرف ، عبيد الله ، ص٢٦ .

١٦ ـ المصدر السابق ، ص٩٣ ومابعدها .

١٧ ـ صاحب الناقة في دراسة ماسينيون عن منصور الحلاج (باريس ، ١٩٢٢) ، م٢ ، ص٧٣٤ ـ ٧٣٥ ، ومقالته حول القرامطة في الموسوعة الاسلامية ، م٢ ، ص٧٦٧ ـ ٧٧٢ .

١٨ـ حسن شرف ، عبيد الله ، ص١١٠ ـ ١١ .

١٩ ـ المصدر السابق ، ص٢١٠ ومابعدها .

٢٠ ـ المصدر السابق ، ص ص٢١٤ ، ومقالة كارادوفو عن الجنابي في الموسوعة الاسلامية ، م١ ، ص١٠١٦ .

٢١ ـ من أجل دراسة تاريخهم ، تتوفر معلومات قيمة عند كل من : المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، والمسعودي ، التنبيه ، والنويري ، نهاية الأدب .

٢٢ ـ الروايتان المتوفرتان ، تحقيق دوغويه (ليدن ، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١) ، م٣ ، ص٢١٢٨ .

٢٤ ـ ابن النديم ، كتاب الفهرست (القاهرة ، ١٩٢٩) ، ص٢٦٥ .

٢٥ ـ المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، تحقيق بونز (ليبزغ ، ١٩٠٩) ، ص١٣ ، ١١٤ .

٢٦ ـ ابن حوقل ، كتاب صورة الأرض ، تحقيق كريمير (ط٢ ، ليدن ، ١٩٣٨) ، ص٢٩٥ .

٢٧ ـ انظر مقالة شتيرن عن «عبدان» في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م١ ، ص٩٥ ـ ٩٦ . وناقش المؤلف الفاطمي جعفر بن منصور اليمن عقائد عبدان ، انظر : زاهد علي ، تاريخ فاطميي مصر (حيدر آباد ، ١٩٤٨) ، ص٤٣٦ ، عارف تامر ، خمس رسائل اسماعيلية (سلمية ، ١٩٥٦) ، ص٤١ ، وأخي محسن في النويري ، نهاية الأرب ، م٢٥ (القاهرة ، ١٩٨٤) ، ص٢٩٥ ـ ٢٩٦ .

٢٨ ـ طبقاً لإبن مالك ، كشف أسرار الباطنية (القاهرة ، ١٩٣٩) ، ص١٨ ، فقد قتل في بغداد ، لكنه لايذكر تاريخ الواقعة .

٢٩ ـ سيلفستر دوساسي ، عرض لدين الدروز (باريس ، ١٨٣٨) ، م١ ، المقدمة ، ص١٩٣ ومابعدها ، المقريزي ، اتعاظ ، ص١١٤ ومابعدها .

٣٠ ـ قرامطة ، ص٥٩ .

٣١ ـ يشير هذا التاريخ الى اغتيال عبدان فقط . زاهد علي ، تاريخ ، ص٤٣٦ .

٣٢ ـ قرامطة ، ص٦٧ ، بالمقابلة مع شتيرن «عبدان» ، الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م١ ، ص٩٥ ـ ٩٦ .

٣٣ ـ استتار الامام ، تحقيق ايفانوف في مجلة كلية الآداب ، ٤ (١٩٣٦) ، ص٩٦ .

٣٤ ـ ايفانوف ، قيام الفاطميين (لندن ، ١٩٤٢) ، ص٧٨ .

٣٥ ـ لويس ، أصول الاسماعيلية ، ص٧٧ ـ ٧٨ .

٣٦ ـ ابن حوقل ، ص٢٩٥ .

٣٧ ـ المصدر السابق ، ص٢٩٥ .

٣٨ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص١٠٧ .

٣٩ ـ مذكورة عند لويس ، أصول الاسماعيلية ، ص٧٨ .

٤٠ ـ قرامطة ، ص٦٩ .

٤١ ـ ابن حوقل ، ص٢٩٥ .

٤٢ ـ انظر الحاشية ٣٦ أعلاه .

٢٣ ـ أوردها لويس ، أصول ، ص٧٧ ـ ٧٨ ، المسعودي ، التنبيه والأشراف ، تح . دوغويه (ليدن ، ١٨٩٤) ، ص٣٨٤ ـ ٣٩٢ .

٤٤ ـ الطبري ، م٣ ، ص٢١٢٨ ـ ٢١٢٩ .

٤٥ ـ «وكان في ما حكاه عن هؤلاء القرامطة» ، كازانوفا ، العقيدة السرّية ، ص١٥١ ، يعتبرها جزءاً من أقوال منسوبة الى صهر زكرويه الذي قُبض عليه عام ٢٩٤/٩٠٦ .

٤٦ ـ ناقة النبي صالح ، القرآن ٧٣/٧ ، هي المقصودة هنا . انظر دوساسي ، عرض ، م١ ، المقدّمة ، ص١٧٧ .

٤٧ ـ المقصود هنا هو الوحش الذي سيرسله الله تعالى من الأرض في نهاية الزمان ، القرآن ٨٢/٧ ، انظر دوساسي ، المصدر السابق .

٤٨ ـ «يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس» ، القرآن ، ١٨٩/٢ . معناها الظاهر هو أنه بها يعرف حساب السنين والأشهر والأيام . ومعناها الباطن هو «اعواني الذين بهم أهدي عبادي الى طريقي» .

٤٩ ـ كازانوفا ، العقيدة السرّية ، ص١٥١ .

٥٠ ـ انظر مقالة «كيسانية» في الموسوعة الاسلامية ، م٢ ، ص٦٥٨ ـ ٦٥٩ .

٥١ ـ محمد هو المقصود في القرآن الكريم ٦/١١١ .

٥٢ ـ لايوجد دليل على وجود أية جماعة سبقت الاسماعيليين حددت عدد الأنبياء بسبعة ، والتخرصات بخصوص العدد /٧/ ربّما كانت قد بدأت في ما يتعلّق بالإمامة ، الفكرة الرئيسية للشيعة .

٥٣ ـ ابن خلدون ، كتاب العبر (القاهرة ، ١٨٧٢) ، م٤ ، ص٨٤ ، م٣ ، ص٣٣٦ .

٥٤ ـ المرجّح أن زكرويه هو المقصود هنا لأنه اقترن مع مؤسس الفرقة القرمطية في العراق ، وذكر الطبري في روايته أن مصدر معلوماته هو صهر زكرويه . انظر ، الطبري ، م٣ ، ص٢١٣٠ ، ابن خلدون ، العبر ، م٢ ، ٣٣٦ ، المقريزي ، اتعاظ ، ص١٠٧ .

٥٥ ـ لويس ، أصول ، ص٧٢ ـ ٧٤ ، ايفانوف ، قيام ، ص٨٧ ومابعدها ، حسن وشرف ، عبيد الله ، ص٩٨ ومابعدها .

٥٦ ـ هكذا قال حسن وشرف ، عبيد الله ، ص٢٦ .

٥٧ ـ لويس ، أصول ، ص٧٨ ، عبد الجبار ، تثبيت دلائل النبوة ، تح . عبد الكريم عثمان ، (بيروت ، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٨) ، ص٣٧٩ .

٥٨ ـ انظر مقالة مستطي حول أبي الهاشم في مجلة ، Rivista Degli Studi Orientali , 27 (1952), PP. 28 FF.

٥٩ ـ لويس ، أصول ، ص٧٩ .

٦٠ ـ عبد الجبّار ، تثبيت ، ص٣٧٩ ، لويس ، أصول ، ص٧٨ .

٦١ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص١٠٦ ـ ١١٤ .

٦٢ ـ يجب تعديل هذه المقالة الآن في ضوء مناقشة هالم لها في ،

(Die Sohne Zikrawaihs)

٦٣ ـ النوبختي ، فرق الشيعة ، تح . ريتر (استانبول ، ١٩٣١) ، ص٦١ .

٦٤ ـ ايفانوف ، الاسماعيليون والقرامطة ، ص٧٩ .

٦٥ ـ المصدر السابق ، ص٨١ .

٦٦ ـ من الواضح أن ايفانوف لايفعل ذلك (الاسماعيليون والقرامطة ، ص٨٤) لأنه يرى أنه من الممكن أن يكون ادريس قد اكتسب اسم «مارق» من الشهرستاني .

٦٧ ـ من المفروض أنه اقترن بقرمطويه الذي ذكره النوبختي .

٦٨ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، في هامش ، ابن حزم ، الفصل (القاهرة ، ١٩٥٧) ، م٢ ، ص١٧ .

٦٩ ـ المصدر السابق ، م٢ ، ص١٧ ـ ٢١ .

٧٠ ـ على الأقل ، هو نفسه من زعم ذلك . وربما كان شقيقاً للقاضي والداعي الاسماعيلي لمك بن مالك كما جاء عند الجعفري ، طبقات فقهاء اليمن ، تح . فؤاد السيد (القاهرة ، ١٩٥٧) ، ص٢٣٤ .

٧١ ـ ابن مالك ، كشف ، ص٣٣ ، وقد جزم أبو سعيد أنه كان المهدي القائم بدين الله ، انظر الجوهري في «قرامطة» ، ص٢٠٨ .

٧٢ ـ قرامطة ، ص٥٧ ـ ٥٨ .

٧٣ ـ المصدر السابق ، ص٦٩ .

٧٤ ـ عريب بن سعد ، صلة تاريخ الطبري ، تح . دوغويه (ليدن ، ١٨٩٧) ، ص٣٨ .

٧٥ ـ ابن مسكويه ، تجارب الأمم (القاهرة ، ١٩١٤ ـ ١٩١٦) ، م١ ، ص٣٣ ـ ٣٤ .

٧٦ ـ الهمذاني ، تكملة تاريخ الطبري ، تح . كنعان في مجلة ، المشرق ، ٥١ (١٩٥٥) ، ص٤١ .

٧٧ ـ ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، تح . (ليدن ، ١٨٥١ ـ ١٨٧٦) ، م٨ ، ص٤٩ .

٧٨ ـ الطبري ، م٣ ، ص٢٢٨٧ .

٧٩ ـ يروي الهمذاني الحادثة تحت سنة ٩١٣/٣٠١ فقط .

٨٠ ـ المسعودي ، التنبيه ، ص٣٩٤ ، والجوهري في قرامطة ، ص٢٠٨ ، عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٩٧ ، وجميعهم ذكروا أن التاريخ هو سنة ٣٠٠ ، وتذكر مصادر أخرى سنة ٣٠١ هـ .

٨١ ـ طبقاً لابن عذارى ، البيان والمغرب ، تح . كولن وبروفنسال (ليدن ، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١) ، م١ ، ص١٦٩ ، فإن أبا القاسم قد غادر رقادة يوم الأحد ٢ جمادى الأولى ١٣/٣٠٠ كانون أول ٩١٢ .

٨٢ ـ ابن عذارى ، البيان ، م١ ، ص١٦٩ . وشخصية القائد الذي انهزم أمام الفاطميين غير معروفة (الطبري ، م٣ ، ص٢٢٨٨) ، أمّا الحاكم العبّاسي فكان أبو النمر أحمد بن صالح . انظر الكندي ، كتاب الولاة والكتاب القضاة ، تح . غيست (ليدن ـ لندن) ١٩٢١ ، ص٢٦٨ .

٨٣ ـ ادريس عماد الدين ، عيون الأخبار ، م٥ ، تح . اليعلاوي (بيروت ، ١٩٨٥) ، ص١٩٣ .

٨٤ ـ المصدر السابق ، ص١٩٤ .

٨٥ ـ المصدر السابق ، ص١٩٥ .

٨٦ ـ المصدر السابق ، ص١٩٥ .

٨٧ ـ ابن كثير ، البداية ، م٢ ، ص١٢٢ ، يروي أن حجّاج سنة ٩١٥/٣٠٢ قد هوجموا ونهبوا من قبل الأعراب وجماعة من القرامطة . وطبقاً لابن الجوزي ، المنتظم ، م٦ ، ص١٢٨ ، كانوا علويين وأبناء صالح بن مدرك من قبيلة طي . انظر دوغويه ، قرامطة ، ص٧٦ ، الطبري ، م٣ ، ص٢١٩١ ـ ٢١٩٢ .

٨٨ ـ ابن خلدون ، العبر ، م٤ ، ص٨٩ .

٨٩ ـ ثمانون تقرأ ثلاثمائة .

٩٠ ـ قرامطة ، ص٧٨ .

٩١ ـ حسن وشرف ، عبيد الله ، ص١٨٦ ومابعدها .

٩٢ ـ ابن عذارى ، البيان ، م١ ، ص١٧٧ .

٩٣ ـ المصدر السابق ، م١ ، ص١٧٥ .

٩٤ ـ الكندي ، ولاة ، ص٢٧٤ .

٩٥ ـ انضم جبارة بن مختار العربي ، حاكم برقة ، الى المعزّ بن باديس بعد انفصال الأخير . عن الفاطميين . سنة ١٠٥١/٤٤٣ ، ولعن الفاطميين . ابن عذارى ، البيان ، م١ ، ص٢٨٨ .

٩٦ ـ ابن عذارى ، البيان ، م١ ، ص١٨١ .

٩٧ ـ الكندي ، ولاة ، ص٢٧٥ ، المقريزي ، الخطط (بولاق ، ١٨٥٢) ، م١ ، ص٣٢٨ ، وطبقاً لابن الأثير (م٨ ، ص٨٣) وصل أبو القاسم الاسكندرية ربيع الثاني ٣٠٧/ أيلول ٩١٩ .

٩٨ ـ عريب ، صلة ، ص٧٩ .

٩٩ ـ المصدر السابق ، ص٨٠ ، لكن الكندي (ولاة ، ص٢٧٧) يذكر الخامس من محرم .

١٠٠ ـ ابن عذارى ، البيان ، م١ ، ص١٨٢ ، عريب ، صلة ، ص٨٠ ، الكندي ، ولاة ، ص٢٧٧ .

١٠١ ـ عريب ، صلة ، ص٨٠ .

١٠٢ ـ الكندي ، ولاة ، ص٢٧٨ .

١٠٣ ـ ابن عذارى ، البيان ، م١ ، ص١٨٥ .

١٠٤ ـ أشار الى ذلك بوين في : حياة وزمن علي بن موسى (كمبردج ، ١٩٢٨) ، ص٢٠٥ .

١٠٥ ـ المسعودي ، التنبيه ، ص٣٨٠ و٣٩١ .

١٠٦ ـ ذكر ذلك المقريزي في : اتعاظ ، ص١٢٤ .

١٠٧ ـ عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٨١ .

١٠٨ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص١٠٩ .

١٠٩ ـ ابن مسكويه ، تجارب ، م١ ، ص١٠٩ .

١١٠ ـ انظر دوغويه ، قرامطة ، ص٧٩ ، عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٨١ .

١١١ ـ ابن الجوزي ، المنتظم ، م٦ ، ص١٥٢ ، بوين ، علي بن عيسى ، ص٢٠٥ .

١١٢ ـ عريب ، صلة ، ص١١٠ ، مسكويه ، تجارب ، م١ ، ص٨٥ ، ابن الجوزي ، المنتظم ، م٦ ، ص١٧٣ .

١١٣ ـ عريب ، صلة ، ص١١٠ .

١١٤ ـ ابن مسكويه ، تجارب ، م١ ، ص١٠٩ ، ابن الأثير ، م٨ ، ص١٠٥ .

١١٥ ـ أبو المحاسن بن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، تح . جوينبول ومانس (ليدن ، ١٨٥٥ ـ١٨٦١) ، م٢ ، ص٢٠٧ . وربّما نقل روايته عن الذهبي في : تاريخ الاسلام ، في حين اعتمد الذهبي على ابن الجوزي ، واقتبس ابن كثير في (البداية والنهاية ، م١١ ، ص١٣٠) هذه المعلومات عن ابن الجوزي .

١١٦ ـ ليس من المؤكّد ما إذا كان أبو طاهر زعيماً في تلك الفترة للقرامطة . وهناك تواريخ مختلفة لمولد أبي طاهر . المسعودي ، التنبيه ، ص٣٩١ ، دوغويه ، قرامطة ، ص٧٣ ، المقريزي ، اتعاظ ، ص١١٢ .

١١٨ ـ المصدر السابق ، ص١٨٨ .

١١٩ ـ المصدر السابق ، م١ ، ص١٩٠ .

١٢٠ ـ دوغويه ، قرامطة ، ص٧٨ .

١٢١ ـ بينما كان أبو القاسم مشغولاً مع قواته في المغرب سنة ٩٢٨/٣١٦ ، تمكّن حاكم برقة الفاطمي من هزيمة

المصريين وانسحب . انظر : ادريس عماد الدين ، عيون الأخبار ، تح . مصطفى غالب (بيروت ، ١٩٧٣ ـ ١٩٨٤) ، م٥ ، ص١٥٠ .

١٢٢ ـ عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٨٣ .

١٢٣ ـ الكندي ، ولاة ، ص٢٨١ ، ومابعدها .

١٢٤ ـ حسن وشرف ، عبيد الله ، ص١٨١ ومابعدها .

١٢٥ ـ لمزيد من التفاصيل انظر :

H.Gottschalk, Diemadara , ijjun (Berlin, 1931), PR 93FF.

١٢٦ ـ الكندي ، ولادة ، ص٢٧٨ ، ابن سعيد ، المغرب في أحوال المغرب ، تح . تالكويست (ليدن ، ١٨٩٩) ص١٤ .

١٢٧ ـ الكندي ، ولادة ، ص٢٨٨ .

١٢٨ ـ دوغويه ، قرامطة ، ص١٣٩ .

١٢٩ ـ المصدر السابق ، ص١٨٢ .

١٣٠ ـ قرامطة ، ص١٣٨ ومابعدها ، حسن شرف ، المعز لدين الله (القاهرة ، ١٩٤٨) ، ص١٠٠ .

١٣١ ـ ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص٢١٥ ، ابن الجوزي ، المنتظم ، م٧ ، ص١٩ ، دوغويه ، قرامطة ، ص١٨٠ .

١٣٢ ـ المقريزي ، خطط ، م١ ، ص٣٢٩ ، دوغويه ، قرامطة ، ص١٨٢ .

١٣٣ ـ ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص٢١٥ ، ابن الأثير ، م٨ ، ص٤٢٤ ، المقريزي ، خطط م٢ ، ص٢٧ .

١٣٤ ـ الكندي ، ولادة ، ص٢٩٧ .

١٣٥ ـ ابن ظافر ، في : Statthalter لوستنفيلد ، م٤ ، ص٥٩ ، المقريزي ، خطط ، م٢ ، ص٢٧ .

١٣٦ ـ يحيى بن سعيد الأنطاكي ، كتاب الذيل ، تح . كراتشكوفسكي وفاسييلف (باريس ، ١٩٢٤ ـ ١٩٣٢) ، ص١١٩ .

١٣٧ ـ ابن خلكان ، وفيات الأعيان (القاهرة ، ١٨٩٢) ، م٢ ، ص٤٢ .

١٣٨ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص٦٢ .

١٣٩ ـ المصدر السابق ، ص٦٨ .

١٤٠ ـ انظر جمال الدين سرور ، النفوذ الفاطمي في بلاد الشام والعراق (القاهرة ، ١٩٥٧) ، ص١٧ .

١٤١ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص٧٥ ـ ٧٦ .

١٤٢ ـ ابن حماد ، أخبار ملوك بني عبيد ، تح . فوندر هايدن (الجزائر ـ باريس ، ١٩٢٧) ، ص٤٢ .

١٤٣ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص٨٠ ، ١٣١ ، ادريس ، تاريخ ، ص٦٩٤ ، ابن الدواداري ، كنز الدرر ، م٦ ، تح . المنجد (القاهرة ، ١٩٦١) ، ص١٢٢ . وربما كانت رواية المقريزي بخصوص هجوم جعفر بن فلاح قد أضافها نقلاً عن مؤرخ سوري أسبق . وحول الحملات القرمطية الجديدة انظر : ابن حوقل ، ص٢٦ ، ابن منظور ، مختصر تاريخ دمشق (دمشق ، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠) ، م٦ ، ص١٣٣ .

١٤٤ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص٧٨ ، ادريس ، تاريخ ، ص٦٩٥ .

١٤٥ ـ حول حملة جعفر على سورية وتاريخها انظر : المقريزي ، اتعاظ ، ص٧٨ ، ادريس ، تاريخ ، ص٦٩٥ ،

بيانكيه ، دمشق وسورية في ظل السيطرة الفاطمية (دمشق ، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٩) ، م١ ، ص٤٠ .

١٤٦ ـ صاحب القرامطة ؛ انظر المقريزي ، اتعاظ ، ص٧٩ ، ادريس ، تاريخ ، ص٦٩٥ .

١٤٧ ـ وستنفيلد ، الخلافة الفاطمية (غوتنجن ، ١٨٨١) بالألمانية ، ص١١٢ ، ويقول إن الحسن بن عبيد الله عقد صلحاً مع الأعصم بعد عودته الى سورية وتعهّد بدفع ١٠٠,٠٠٠ دينار للقرامطة أتاوة سنوية . بينما يقول ابن الأثير (م٨ ، ص٤٥٢) ، وابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق (تح . امدروز ، ليدن ١٩٠٨) ، ص١ ، أن ابن طغج هو من عقد ذلك الصلح .

١٤٨ ـ قرامطة ، ص١٧٨ . وشكوك دوغويه غير مفهومة .

١٤٩ ـ ابن خلدون ، العبر ، ص٨٨ ـ ٩١ .

١٥٠ ـ قرامطة ، ص٧٤ ، ٧٨ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٥١ ، ١٩٤ .

١٥١ ـ تقرأ «أبو طاهر» بدلاً من «والظاهر» .

١٥٢ ـ مجلس أعلى لإتخاذ القرارات الأكثر أهمية . دوغويه ، قرامطة ، ص٧٤ .

١٥٣ ـ ابن خلدون ، العبر ، م٤ ، ص٨٨ .

١٥٤ ـ قرامطة ، ص٧٤ ، ابن الجوزي ، المنتظم ، م٧ ، ص٥٧ .

١٥٥ ـ وردت في قرامطة ، ص٧٤ .

١٥٦ ـ يبدو أن عبد الجبار عرف اثنين من أعماله ، المراتب الخمس ، والكتاب الكبير (تثبيت ، ص٣٩٣) ، وتوجد أجزاء أخرى من أعماله في الفهرست لابن نديم (ص٢٦٤ ـ ٢٦٧) ، وفي الذهبي ، ، تاريخ الاسلام ، مطبوع في ؛ ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص٥٧ ـ ٦٠ .

١٥٧ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص١٢٢ ، ابن الدواداري ، كنز ، م٦ ، ص٦٢ ، الذهبي ، تاريخ مقتبس من ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص٥٧ .

١٥٨ ـ انظر الى الحاشية ١١٦ أعلاه .

١٥٩ ـ ابن حوقل ، ص٢٩٦ .

١٦٠ ـ ابن خلدون ، العبر ، م٤ ، ص٨٩ .

١٦١ ـ ترجمة لويس في ، أصول الاسماعيلية ، ص٨١ . ومايقترحه لويس هو أن ابن رزام وأخا محسن لم يعلما أي شيء حول الرسالة .

١٦٢ ـ دوغويه ، قرامطة ، ص٨٣ .

١٦٣ ـ المصدر السابق .

١٦٤ ـ رواية مختلفة للأحداث قدمها قطب الدين النهروالي ، تاريخ مكة ، تح . وستنفيلد (ليبزغ ، ١٨٥٧) ، م٣ ، ص١٦٥ ، وطبقاً له فإن أبا طاهر أمر بذكر اسم عبيد الله في صلاة الجمعة في مكة ، وعند سماع الأخير نبأ ذلك بعث برسالة الى أبي طاهر يلعنه فيها . عندئذ انتفض أبو طاهر على عبيد الله .

١٦٥ ـ المقصود هنا هو أبو طاهر . والغلط الواقع هنا عند ابن خلدون سبقه اليه ابن الأثير في م٨ ، ص١٥٨ .

١٦٦ ـ قرامطة ، ص١٤٥ .

١٦٧ ـ النهروالي ، تاريخ مكة ، م٣ ، ص١٦٦ .

١٦٨ ـ قرامطة ، ص١٤٦ .

١٦٩ ـ ابن عذارى ، البيان ، م١ ، ص٢٢٠ .

١٧٠ ـ تقرأ «الحكم ، انظر ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص١٢٦ .

١٧١ ـ لم يكن بجكم على قيد الحياة عند استلام المستكفي للحكم . انظر ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص٩ .

١٧٢ ـ انظر على سبيل المثال : ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص١٢٧ ، ابن الجوزي ، المنتظم ، م٦ ، ص٣٦٧ ، ابن الأثير ، م٨ ، ص٣٣٩ ، النهروالي ، تاريخ مكة ، م٣ ، ص١٦٦ .

١٧٣ ـ أوضح عبد الجبار ادعاءات الباطنية وتوقعاتها الكاذبة ، كما يسميها ، في كتابه ، تثبيت ، ص٣٩٦ .

١٧٤ ـ حول إعادة الحجر الأسود وملابساته انظر : الذهبي ، تاريخ الاسلام ، اقتبسها أبو المحاسن في النجوم الزاهرة ، م٢ ، ص٢٣٨ ، المقريزي ، اتعاظ ، ص١٢٩ ، ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص١٣٧ .

١٧٦ ـ إذا كان ابن خلدون يعني أن أحمد هو من أعاده شخصياً فقد أخطأ لأن سنبار بن الحسن بن سنبار هو من فعل ذلك ، المقريزي ، اتعاظ ، ص١٢٩ ، ابن حوقل ، ص٢٥ .

١٧٧ ـ النهروالي ، تاريخ مكة ، م٣ ، ص١٦٦ ، ويقول المقريزي في المقفى (أخبار القرامطة ، تح . سهيل زكار ، دمشق ، ١٩٨٠ ، ص٤٠٢) أن أبا طاهر قد استخلف بشقيقه أبي القاسم سعيد وأبي العبّاس أحمد .

١٧٨ ـ دوغويه ، قرامطة ، ص١٤٣ ـ ١٤٤ ، ابن الجوزي ، المنتظم ، م٦ ، ص٣٣٦ .

١٧٩ ـ ابن الأثير في دوغويه ، قرامطة ، ص١٤٣ .

١٨٠ ـ ابن مسكويه ، تجارب ،م٢ ، ص١٢٧ .

١٨١ ـ ابن حوقل ، ص٢٥ ـ ٢٦ .

١٨٢ ـ ابن الجوزي ، المنتظم ، م٧ ، ص٥٧ .

١٨٣ ـ توفي أبي يعقوب سنة ٣٦٦/ ٩٧٧ (دوغويه ، قرامطة ، ص١٩١) .

١٨٤ ـ على وجه قطعة نقدية ضربت بأمر الحسن الأعصم في الرملة ودمشق سنة ٣٦١/ ٩٧٢ ، ورد اسم الخليفة المطيع مع الحسن وأسماء السادة الرؤساء على الوجه الآخر . انظر مقالة ستانلي بول في مجلة Numismatic Chronicle, NS ، ١٩ (١٨٧٩) ، ص٧٤ ومابعدها .

١٨٥ ـ دوغويه ، قرامطة ، ص١٨٦ .

١٨٦ ـ ابن حوقل ، ص٢٦ .

١٨٧ ـ المصدر السابق .

١٨٨ ـ المصدر السابق ، ص٢٥ .

١٨٩ ـ ابن الأثير ، م٨ ، ص٤٤٣ .

١٩٠ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص١٣٣ .

١٩١ ـ المصدر السابق ، ص١٣٣ ـ ١٣٨ .

١٩٢ ـ ابن حوقل ، ص٢٦ .

١٩٣ ـ قرامطة ، ص١٩٤ .

١٩٤ ـ المقدسي ، أحسن التقاسيم ، تح . دوغويه (ط٢ ، ليدن ، ١٩٠٦) ، ص٩٤ .

١٩٥ ـ دوغويه ، قرامطة ، ص١٩٢ ـ ١٩٤ ، ابن القلانسي ، ذيل ، ص٢٠ ، وفيه يذكر مبلغ ٢٠٠,٠٠٠ دينار .

١٩٦ ـ ابن حوقل ، ص٢٥ ، ٢٧ ، دوغويه ، قرامطة ، ص١٧٣ ، لويس ، أصول ، ص٨٩ .

١٩٧ ـ حول المعرفة التدريجية للمؤرخين السنة بوحدة الحركة القرمطية انظر مقالة بيكر في كتاب :

Beitrager Zur Geschichte Agyotens Unter dem Islam

(ستراسبورغ ، ١٩٠٢ ـ ١٩٠٣) ، م١ ، ص٣ ومابعدها ، لويس ، أصول ، ص٩٣ ومابعدها .

١٩٨ ـ المسعودي ، التنبيه ، ص٣٨٤ .

١٩٩ ـ المصدر السابق ، ص٣٩٢ .

٢٠٠ ـ لويس ، أصول ، ص٥ ، وص٨٠ ـ ٨١ .

٢٠١ ـ المصدر السابق ، ص ، ٨٠ ـ ٨١ .

٢٠٢ ـ لايوجد عند ابن مسكويه في (تجارب ، م ، ص١٨١) أي ذكر للامام المقيم بالمغرب .

٢٠٣ ـ انظر دوغويه ، قرامطة ، ص٩٣ ، انظر بوين ، علي بن عيسى ، ص٢٦٣ . وبخصوص حملة ابن أبي الساج انظر : المقريزي ، اتعاظ ، ص١٢٦ ، حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الدولة الفاطمية (القاهرة ، ١٩٥٨) ، ص٧٠ .

٢٠٥ ـ لويس ، أصول ، ص٨١ ـ ٨٢ ، ابن الأثير ، م٨ ، ص٤٦٩ .

٢٠٦ ـ ابن حوقل ، ص٢٦ .

٢٠٧ ـ دوغويه ، قرامطة ، ص٨١ .

٢٠٨ ـ ابن حوقل ، ص٢٧ .

٢٠٩ ـ هكذا يُفترض أن يتمّ فهم عبارة «وأمرهم كالواقفة في ما بينهم» .

٢١٠ ـ وبالمقابلة مع رأى بيكر (BETRAGE) ، م١ ، ص٥ ، فإن «الحسني الشريف الدمشقي» هو المذكور عن ابن ظافر (في وستنفيلد ، الفاطميون ، ص٣) ، ويجب تصحيحه الى الحسيني .

٢١١ ـ مترجم عن الفرنسية لكتاب «عرض» (EXPOSE) ، م١ ، لدوساسي ، ص٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

٢١٢ ـ مترجم عن الفرنسية لكتاب عرض (EXPOSE) ، م١ لدوساسي ، ص١٣٧ ـ ١٣٨ .

٢١٣ ـ ونجد دراسة ماسينيون هذه في مجلة : Revue De L'histoire des Religions (العدد ٨٢ ١٩٢٠) ، وانظر أيضاً : شتيرن ، دراسات في الاسماعيلية المبكرة (القدس ـ ليدن ، ١٩٨٣) ، ص٥٦ ـ ٨٣ .

٢١٤ ـ دوساسي ، عرض ، م١ ، المقدمة ، ص١٤٨ ـ ١٦٤ .

٢١٥ ـ أخطأ دوساسي في محاولته تحديد ٩ درجات بدلاً من ٧ . انظر «عرض» ، ص١٦٠ .

٢١٦ ـ ابن النديم ، الفهرست ، ص٢٦٨ .

٢١٧ ـ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، تح . الكوثري (القاهرة ، ١٩٤٨) ، ص١٧٧ ـ ومابعدها ، وليس هناك من دليل على وجود كتب للدرجات الست الأولى . ويبدو أن ابن نديم قد استنتجها من إشارات اليها في الكتاب ذاته . وليس هناك من معلومات حول «كتاب الدرس الشافي للنفس» الذي ذكره أخو محسن في «دوساسي ، عرض ، م١ ، مقدمة ، ص١٥٩) .

٢١٨ ـ أخطأ ماسينيون في قوله (القرامطة ، الموسوعة الاسلامية) أن ابن النديم ينسب الكتاب الى عبدان .

٢١٩ ـ انظر ابن كثير ، البداية ، م٢ ، ص٦٢ ، ويذكر هنا ١٦ درجة ، وعنوان العمل : «البلاغ الأعظم والناموس الأعظم» .

ثمّ يرد بشكل صحيح فيما بعد ، م٢ ، ص٣١١ . وربّما كان كتاب في مذهب القرامطة للباقلاني هو نفسه كتاب « هتك الأستار » انظر ، الخضيري وأبو ريده ، التمهيد في الرد على الملاحدة للباقلاني (القاهرة ، ١٩٤٧) ، ص٢٥٩ .

٢٢٠ ـ عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٥٩ و٦٠١ ، حيث يرد العنوان : البلاغ السابع والناموس الأكبر .

٢٢١ ـ نظام الملك ، سياسة نامه ، ص٢٧٧ .

٢٢٢ ـ الديلمي ، بيان مذهب الباطنية وبطلانه ، تح . شتروطمان (استانبول ، ١٩٣٩) ، انظر الكشاف .

٢٢٣ ـ ابن المرتضى ، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ، تح . مشكور (بيروت ١٩٧٩) . ومصدر ابن المرتضى هو البيهقي ، شرح عيون المسائل . انظر شتيرن ، دراسات ، ص٦٣ .

٢٢٤ ـ الاسفرائيني ، التبصير في الدين ، تح . الكوثري (القاهرة ـ بغداد ، ١٩٥٥) ، ص١٢٦ .

٢٢٥ ـ ابن الجوزي ، المنتظم ، م٥ ، ص١١٤ ـ ١١٥ ويرى دوسوموجي في مقالته المنشورة في مجلة (Rivista degli Studi Orientale) ، العدد ١٣ ، ١٩٣٢ ، ص٢٥٢ ، (حاشية رقم ٢) أن ماورد عند ابن الجوزي ، هو تلخيص لفقرة من كتاب « السياسة » ، ويسمّي بشكل خاطىء أخا محسن مؤلفاً له .

٢٢٦ ـ الآمدي ، أبتكار الأفكار ، مخطوطة برلين ٢٣٣١ ، ورقة ٢٨٠ ، ويقول بعد وصفه للدرجة الثانية : « وهذا هو الناموس الأعظم والبلاغ الأكبر الذي عليه مدار اعتقادهم » .

٢٢٧ ـ مقالة غويار عن « فتوى ابن تيمية » في المجلة الأسيوية ، سلسلة ٦ ، ١٨ (١٨٧١) ، ص١٧١ ـ ١٧٢ .

٢٢٨ ـ ابن كثير ، البداية ، م٢ ، ص٣١١ .

٢٢٩ ـ الكندي ، ولاة ، ص٦٠٣ .

٢٣٠ ـ ايفانوف ، قيام ، ص١٤٢ ، وكتابه المرشد الى الأدب الاسماعيلي (لندن ، ١٩٣٣) ص٤١ ، ٧٨ . والكتاب الذي ينتقده ايفانوف للبطحاني ليس « سياسة المرتدين » بل « سياسة المريدين » (المؤسس المزعوم ، بومباي ، ١٩٤٦ ، ص٣) .

٢٣١ ـ بيكر ، BETRAGE ، م١ ، ص٧ ، ماسينيون ESQUISSE ، ص٣٢٢ .

٢٣٢ ـ انظر على سبيل المثال : البغدادي ، الفرق ، ص١٧٧ ، الديلمي ، بيان ، ص٧٢ .

٢٣٣ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص١٣٣ ، وقد حذف المقريزي ، باعتباره مدافعاً عن الفاطميين الكثير من أقوال أخي محسن المناوئة للفاطميين ولنسبهم .

٢٣٤ ـ مذكورة عند المقريزي ، اتعاظ ، ص١٣٣ ، ونقلها ابن الجوزي ، المنتظم ، م٦ ، ص٢٢٤ .

٢٣٥ ـ « يخرجون الى أكابر أصحابهم عنهم من أصحابه » . ليست موجودة عند ابن الجوزي .

٢٣٦ ـ أبو المحاسن ، النجوم ، م٢ ، ص٤٤٥ .

٢٣٧ ـ النص بكامله تعليق على جرائم القرامطة أثناء حصارهم لمكة . ومايرغبه التنوخي هو إثبات أن القرامطة كانوا زنادقة وليسوا شيعة . وبخصوص ميول التنوخي انظر :

R. Fakkar, Al-Tanuhi et Son livre: la Delivrace Après l'angoisse (Cairo, 1955), PP. 19, 109.

٢٣٨ ـ جرى ذكر مبادلة الحجر الأسود مقابل فدية مالية في مصادر أخرى .

٢٣٩ ـ طبقاً لتعريب ، صلة ، ص١٦٢ ـ ١٦٣ ، وهو الذي يسمّيه بالخراساني ، فقد كان بين الأسرى الذين حملهم القرامطة أثر هجوم على قصر ابن هبيرة .

٢٤٠ ـ المسعودي ، التنبيه ، ص٣٩١ ـ ٣٩٢ .

٢٤١ ـ قرامطة ، ص١٢٩ ومابعدها .

٢٤٢ ـ المصدر السابق ، ص١٣٦ ، وقد عرف دوغويه أن يحيى بن المهدي المذكور هنا هو شخص مختلف . المسعودي ، التنبيه ، ص٣٨٤ ، ومقالة دوغويه في المجلة الآسيوية ، سلسلة ٩ ، ٥ (١٨٩٥) ، ص٢٧ .

٢٤٣ ـ ماسينيون ، «قرامطة في الموسوعة الاسلامية» ، لويس ، أصول ، ص٨٧ .

٢٤٤ ـ ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص٥٥ ـ ٥٦ ، ويقتبس دوغويه عن «كتاب العيون» ، في كتابه ، القرامطة ، ص١٣١ ، وواضح أن التاريخ المذكور للحادثة لم يكن صحيحاً في «كتاب العيون» ، وعنه أخذ ابن الأثير ، م٨ ، ص٢٦٣ ـ ٢٦٤ ـ ويبقى دوغويه أكثر دقة بالمقابلة مع بوين ، علي بن عيسى ، ص٣٥٨ ، ومع شكوك لويس ، اصول ، ص٨٨ .

٢٤٥ ـ عندما علم أن خدعته قد انكشفت ، توسّل اليهم ألا يقتلوه على الفور . وقال إنه سيرعى إبلهم وخيولهم حتى يظهر والده الذي سرق منه العلامة ، والذي هو من يجب أن يحاكم . ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص٥٩ .

٢٤٦ ـ أو « دين آدم الأول .

٢٤٧ ـ ابن مسكويه ، تجارب ، م٢ ، ص٥٧ .

٢٤٨ ـ عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٨٦ ، لخصها لويس في « أصول ، ص٨٨ .

٢٤٩ ـ دندان ، انظر « لويس ، أصول ، ص٦٩ ومابعدها .

٢٥٠ ـ لويس ، أصول ، ص٨٧ ـ ٨٨ .

٢٥١ ـ يؤكد عبد الجبار من جهة أن أبا طاهر تلقى أوامره من أبي قاسم الفاطمي ، ومن جهة أخرى أن أتباعه توقعوا ظهور المهدي في البحرين .

٢٥٢ ـ المعلومات ذات الصلة قد أتت ، على كل حال ، من دوائر قرمطية . وقد استخدمها ابن رزام لتلائم أغراضه المرائية . انظر مقالة شتيرن في مجلة BSOAS ، ١٧(١٩٥٥) ، ص٢٠ ـ ٢١ . أما ما اقترحه ايفانوف حول رغبة القرامطة في الحصول على مركز خاص عند الفاطميين ، فالعكس هو الصحيح ، لأن المعز بذل كل جهد لاستعادة ولاء القرامطة للفاطميين .

٢٥٣ ـ مذكورة عند ابن النديم ، الفهرست ، ص٢٦٧ ـ وخلافاً لرأي لويس ، أصول ، ص٥٦ ، فالفقرة مقتبسة عن ابن رزام .

٢٥٤ ـ البيروني ، الآثار الباقية ، تح . سخاو (ليبزغ ، ١٨٧٨) ، ص١٣ ، البغدادي ، الفرق ، ص١٧٢ . ويبدو أن معلومات البيروني عن القرامطة كانت مغلوطة ، ولذلك جعل الأصفهاني يأخذ شخصية أبي زكريا التمامي (الآثار ، ص٢٠٢ ، البغدادي ، الفرق ، ص١٧٢) .

٢٥٥ ـ منذ متى كان لهذه النزعة الشعوبية أثرها الحاسم على معتقدهم ؟ فأبو سعيد بهرام كان فارسياً (المقريزي ، اتعاظ ، ص١٠٧) ، وعبّر عن مواقف معادية للعرب أثناء عمله داعية في جنوبي فارس (دوغويه ، قرامطة ، ص٣٢) ، وأحفاد أبي سعيد تسمّوا بأسماء ملوك الفرس (سابور ، كسرى...ألخ . انظر ابن حوقل ، ص٢٦) .

٢٥٦ ـ ترجمها دوغويه ، قرامطة ، ص١١٣ ومابعدها ، البغدادي ، الفرق ، ص١٧٣ .

٢٥٧ ـ حسن وشرف ، عبيد الله ، ص٢٣٠ . ويرى المؤلفات في رسالة أبي طاهر التي اقتبسها ابن مالك ، كشف ، ص٣٤ ـ ٣٥ ، والمؤرخة قرابة ٣١٣/٩٣٥ ، إعلاناً ظاهراً بولائه لعبيد الله .

٢٥٨ ـ في بيت آخر من الشعر ، يشير أبو طاهر الى نفسه بأنه هو المقصود بالآية القرآنية (ومن يهدي الله فما له من

فضل) (الزمر ٣٧) ، لكن يجب ألا يفستر ذلك ادعاء بأنه المهدي .

٢٥٩ ـ دوغويه ، قرامطة ، ص١٢٩ .

٢٦٠ ـ الذهبي ، تاريخ الاسلام ، ورقة ٥٧ ، أبو المحاسن ، النجوم ، م٢ ، ص٢٣٩ ، اقتبس عن الذهبي لكنه حذف الأسطر الأربعة تلك .

٢٦١ ـ انظر دوغويه ، قرامطة ، ص٩٧ ، المسعودي ، التنبيه ، ص٣٨٢ .

٢٦٢ ـ البيروني ، الآثار ، ص٢١٣ .

٢٦٣ ـ قرامطة ، ص١٢٢ ، البغدادي ، الفرق ، ص١٧٣ ، ويرى الأخير أن الكوكبين المقصودين هنا هما المشتري وزحل ، بينما رأى دوغويه أنهما المشتري والقمر ، وهذا غير صحيح .

٢٦٤ ـ البغدادي ، الفرق ، ص١٧٣.

٢٦٥ ـ عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٨١ ـ ٣٨٢ .

٢٦٦ ـ هذا هو التاريخ الصحيح لغزو الكوفة ، خلافاً لما جاء عند بوين ، علي بن عيسى ، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

٢٦٧ ـ المسعودي ، التنبيه ، ص٣٨٥ .

٢٦٨ ـ ابن الجوزي ، المنتظم ، م٦ ، ص٢١٦ ، الذهبي في ابن مسكويه (تجارب ، م١ ، ص١٨٣) ، أبو المحاسن ، النجوم ، م٢ ، ص٢٣٢ ، ابن كثير ، البداية ، م٢ ، ص١٥٧ .

٢٦٩ ـ دار الهجرة . وقد أهمل دوغويه الأهمية الدينية لهذا المكان عندما اقترح أن المكان كان مجرّد محل إقامة القرامطة ودعوتهم . وبالنسبة الى الاسماعيليين ، دار الهجرة هي مقر إقامة المهدي . وطبقاً للنوبختي (فرق الشيعة ، ص٦٢ ـ ٦٣) ، أسسوا مقالتهم بإلغاء الاسلام على يد دين المهدي بناء على قول منسوب للامام جعفر : «بدأ الاسلام غريباً (أي في المدينة) وسيعود غريباً كما بدأ» .

٢٧٠ ـ دعاء الى المهدي . أبو المحاسن : المهدي العلوي ، دي غويه ، قرامطة ، ص٨٢ ، وابن كثير الذي اقتبس ابن الجوزي قال أنه ذلك المقيم في المغرب . وأشار أبو المحاسن في النجوم ، م٢ ، ص٢٣٨ الى أن أبا طاهر زعم أنه كان داعية المهدي عبيد الله .

٢٧١ ـ هكذا جاء الاسم عند المسعودي ، التنبيه ، ص٣٩١ . وحول تسمية الباقلية انظر : المقريزي ، اتعاظ ، ص١٣٠ ، المسعودي ، التنبيه ، ص٣٩١ . ويجب تصحيح التواريخ الواردة في هذا التقرير وعند دوغويه ، قرامطة ، ص٩٩ .

٢٧٣ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص١٣٠ ـ وابن الأثير ، م٨ ، ص١٣٦ .

٢٧٤ ـ ابن الأثير ، م٨ ، ص١٣٦ ، وكانوا يدعون الى المهدي . وأضاف دوغويه الى العبارة اسم عبيد الله (قرامطة ، ص٩٩) وكذلك ابن الأثير ، البداية ، م٢ ، ص١٥٨ .

٢٧٥ ـ قرامطة ، ص٩٩ .

٢٧٦ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص١٢٤ .

٢٧٧ ـ ابن الأثير ، م٨ ، ص١١٥ .

٢٧٨ ـ حي في بغداد تقطنه الشيعة بشكل رئيسي . انظر : «براثا» في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ .

٢٧٩ ـ اللون الذي اتّخذه الاسماعيليون بالمقابلة مع اللون الأسود للعبّاسيين ، قرامطة ، ص١٧٩ .

٢٨٠ ـ ابن الجوزي ، المنتظم ، م٦ ، ص١٩٥ .

٢٨١ ـ المسعودي ، التنبيه ، ص٣٩١ .

٢٨٢ ـ عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٨٦ .

٢٨٣ ـ انظر الحاشية ١٥٦ أعلاه .

٢٨٤ ـ عاشت قبيلة عجل في محيط الكوفة وساهموا في ثورات الشيعة ، عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٨٦ .

٢٨٥ ـ عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٨٣ ، ٣٩٢ .

٢٨٦ ـ عريب ، صلة ، ص١٦٣ .

٢٨٧ ـ المصدر السابق ، ص١٦٨ ، قرامطة ، ص١٣٦ ـ ١٣٧ .

٢٨٨ ـ انظر الحاشية رقم ٢٧ أعلاه .

٢٨٩ ـ عبد الجبار تثبيت ، ص٣٩٢ .

٢٩٠ ـ النويري ، نهاية الأدب ، م٢٥ ، ص٢٩٦ ، المقريزي ، اتعاظ ، ص١٧٠ .

٢٩١ ـ عبد الجبار ، تثبيت ، ص٣٨٨ .

٢٩٢ ـ انظر مقالة «المعز الفاطمي» ، في المجلة الآسيوية ، سلسلة٣ ، العدد ٣ (١٨٥٧) ، ص١٨٢ ، وستنفيلد ، الفاطميون ، ص١٢٢ ، ومقالة بيانكيه في مجلة Annales Islamologiques العدد ٢ (١٩٧٢) ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

٢٩٣ ـ ناصر خسرو ، سفر نامه (برلين ، ١٩٢٢) ، ص١٢٣ .

٢٩٤ ـ قرامطة ، ص١٩٠ .

٢٩٥ ـ لويس ، أصول ، ص٨٢ ، زاهد علي ، تاريخ ، ص١٤٧ .

٢٩٦ ـ عبد الجبار ، تثبيت ، ص٦٠٧ .

٢٩٧ ـ انظر : لويس ، أصول ، ص٨١ .

٢٩٨ ـ ذُكرت عند المقريزي ، اتعاظ ، ص١٣٢ ومابعدها .

٢٩٩ ـ المصدر السابق ، ص١٣٤ .

٣٠٠ ـ المصدر السابق .

٣٠١ ـ المصدر السابق ، ص١٣٦ .

٣٠٢ ـ المصدر السابق ، ص١٣٧ ـ ١٣٨ .

٣٠٣ ـ المصدر السابق ، ص١٣٨ .

٣٠٤ ـ وتقرأ : «تعلم» بدلاً من «تأمل» كما عند المقريزي ، اتعاظ ، تح . الشيال (القاهرة ، ١٩٤٨) ، ص٢٥٩ .

٣٠٥ ـ المقريزي ، اتعاظ ، تح . بونز ، ص١٣٩ .

٣٠٦ ـ القرآن الكريم : ٥١/٤٠ .

٣٠٧ ـ تقرأ : «دعائهم» كما عند المقريزي ، اتعاظ ، تح . الشيال . ص٢٦٠ .

٣٠٨ ـ المقريزي ، اتعاظ ، ص١٣٩ ، وتقرأ «مآب» كما عند المقريزي ، تح . الشيال ، ص٢٦٠ .

٣٠٩ ـ انظر المقريزي ، اتعاظ ، ص١٣٤ .

٣١٠ ـ خصائص تعليق أخي محسن على الرسالة مذكورة أعلاه .

٣١١ . انظر المقريزي ، اتعاظ ، ص١٤١ .

٣

كوزمولوجية الاسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي

هاينز هالم*

كانت الأفكار والعقائد الدينية للاسماعيليين يغشاها الغموض حتى زمن متقدّم في القرن العشرين ، وذلك بسبب سوء الفهم والتخرصات والافتراءات المتعمّدة التي أطلقها معارضو المذهب من المسلمين . وحتى البحث الحديث ، فإنه ترك نفسه يزيغ عن الصواب بالدعاية المعادية ، ولاسيما عندما كان جلّ الأدب الأصلي للاسماعيليين لايزال بعيداً عن متناول الباحثين .

وراح الرقّاص يتأرجح في الإتجاه الآخر عندما نشر ستانيسلاس غويار (S.Guyard) كتابه حول عقائد الاسماعيليين بعنوان :

Fragments relatifs à la doctrine des Ismaelis سنة ١٨٧٤ . وبتعرّفه على سمة الأفلاطونية المحدثة لبعض النصوص التي نشرها ، توصّل غويار الى الاستنتاج بأن عقائد الاسماعيليين كانت مبنيّة على الفلسفة اليونانية .

وقد نظر الى عبد الله بن ميمون القداح ، المؤسس المزعوم للاسماعيلية ، على أنه الشخص المسؤول عن تعريف الفرقة الشيعية بالفكر اليوناني وسعى غويار الى اثبات نظريّته وتأكيدها بالإشارة الى شاهد مبكّر . فقد سبق لعالم الدين السنّي ، ابن تيمية (ت ١٣٢٨/٧٢٨) ، أن اعتقد في فتواه المعروفة ضد الفرقة النصيرية ، بأن المعتقد الاسماعيلي

---

* هاينز هالم هو أستاذ التاريخ الاسلامي في جامعة توبنجن . وهو من الألمان البارزين في الدراسات الاسلامية ومختص في الدراسات الاسماعيلية . له مؤلفات كثيرة في مجال الاسلام والشيعة ـ والاسماعيلية ، إضافة الى العديد من المقالات في مجلات ودوريات معروفة ، وفي الموسوعة الاسلامية والايرانية .

كان متطابقاً مع عقيدة إخوان الصفا البصريين ، الذين كانوا قد استمدّوا بالفعل من فلسفة العصور الكلاسيكية المتأخرة الغابرة لصياغة وحبك مقالات موسوعتهم الضخمة ، «الرسائل» . وراحت أقوال ابن تيمية تبدو مؤكدة عندما برهن بول كازانوفا سنة ١٨٩٨ ، وفي ضوء مخطوطة من مصياف في سورية ، أن الاسماعيليين «الحشّاشين» ، كانوا في حقيقة الأمر يكنّون تقديراً عالياً للرسائل .

وكانت تحقيقات لاحقة لنصوص اسماعيلية تشير الى ذات الاتجاه . فالرسائل الدينية للاسماعيليين الطيبين اليمنيين تضمّنت اقتباسات مستفيضة من «رسائل إخوان الصفا» ، بينما نجد في كتاب «عيون الأخبار» للداعي اليمني ادريس عماد الدين (ت٨٧٢/١٤٦٨) ، تسمية واضحة لأحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ، الامام التاسع ، والثاني من قادة الدعوة الاسماعيلية المقيمين في سلمية ، على أنه «مؤلف الرسائل»[1] وكذلك ، فإن مقاطع معينة من الرسائل ـ في بعض التحقيقات النقدية للنصوص على الأقل ، هي بالفعل نصوص تذكّرنا كثيراً بالعقائد الاسماعيلية . وكان فلاديمير ايڤانوڤ لايزال حتى وقت متأخر وصل الى عام ١٩٣٣ ، يقدّم «الرسائل» في كتابه «المرشد الى الأدب الاسماعيلي» على أنها عمل اسماعيلي ، ولو أنه افترض أنها ، في أغلب الاحتمالات ، «قد أنتجت في وقت ما قريب من نهاية القرن الرابع عشر في ظل رعاية الفاطميين الأوائل (أي بعد الاستيلاء على مصر)[2] ، ولهذا يصبح مفهوماً أنه حتى في هذه الأيام ، فإن متبحّرين مثل ايفيس ماركيه (Y. Marquet) لايزالون على الاعتقاد بأن عقائد اخوان الصفاء تمثّل التعاليم الأصلية والنقية للاسماعيليين .

غير أن شكوكاً حول هذا الرأي سرعان ماظهرت عند ايڤانوڤ نفسه ، وهو الذي كان أول أوربي أتيحت له فرصة الوصول الى أدب اسماعيلي أصلي في الهند ، فقد تبيّن له أن أعمال حميد الدين الكرماني ، عالم الدين الأكثر شهرة من الفترة الفاطمية المبكرة ، لم تذكر كلمة واحدة بخصوص «الرسائل» ، بل وحتى أية تلميحات اليها قابلة للتمييز . ومع ذلك ، فقد راحت سمة الأفلاطونية المحدثة لأعمال وفيرة من العهد الفاطمي تزداد وضوحاً شيئاً فشيئاً في سياق أبحاث ايڤانوڤ . وسرعان ماأصبح واضحاً أن فلسفة الأفلاطونية المحدثة لم تكن ، على كل حال ، جذراً للعقيدة الاسماعيلية ، وإنّما مرحلة ثانوية في تطوّرها ، ففي كتابه «المؤسس المزعوم للاسماعيلية» ، نصّ ايڤانوڤ على أنه لا الرسائل الأقدم المعروفة للاسماعيليين من زمن سبق تأسيس الخلافة الفاطمية ، ولا أعمال القاضي النعمان (ت٣٦٣/ ٩٧٤) تتضمن أي أثر للافلاطونية المحدثة[3] . ولذلك ، فقد توصل

ايڤانوف الى نتيجة مفادها أن الأفلاطونية المحدثة كانت مجرّد طبقة ثانوية متأخرة في التطوّر الدوغمائي للمذهب .

فما هو الأمر الذي كان قائماً من قبل إذن ؟ مع إقرارنا بأن الكتابات المبكّرة ، مثل كتاب «العالم والغلام» وكتاب «الرشد والهداية» ، أو الرسائل الست لكتاب «الكشف» ، توفر رؤية معمّقة في عقيدة الإمامة وممارسات الدعوة وأساليب التأويل ، إلا أنها لاتعطي أية صورة منتظمة لمجمل إطار العمل العقائدي للاسماعيلية المبكرة .

لقد قادت بعض المعلومات المثيرة للاستغراب لبعض المؤلفين غير الاسماعيليين الدارسين الى المسار الصحيح . فالتميمي ، الشاعر اليمني المعاصر لأقدم دعوة اسماعيلية في اليمن ، يشير الى الاسماعيليين في ثلاثة أبيات شعرية مروية بشكل مستقل وتقول (مامعناه) :

«لقد جعلوا» «قدر» إلهاً ، و«كوني» خالقه ، الذي أوجد له البقاء ثمّ ستر نفسه ، إنهم يرون «قدر» و«كوني» آلهة ، هي «والجد» الذي يُضم الى «الخيال» و«الاستفتاح»... فيا للضلال!»

وقد جاء المؤرخ الزيدي الهمداني (القرن الرابع / العاشر) ، وهو الذي نقل الينا تلك الأبيات المثيرة للاستغراب ، بالتعليق عليها :

«هناك سبعة آلهة ، كل إله في سماء من السموات . الأول والأعلى منها الذي يقيم في السماء السابعة العليا ، ويدعى كوني . وكوني خلق قدر الذي يقيم في السماء الثانية . وقدر خلق الآلهة التي هي دونه ، أي الجد والاستفتاح والخيال والمخلوقات الأخرى... إلا أنهم يطلقون الآن على ما اعتادوا تسميته بكوني ، اسم «السابق» ، ويطلقون على قدر اسم «التالي»... كما يسمّونهما أيضاً بالأصليين الأوّلين ، ويقولون أنهما العقل ، والنفس ، وأن الجد[٤] والفتح والخيال قد وجدت عنهما ، كما كان الحال سابقاً ، بالإنبعاث» .

إن تعليق الهمداني على أبيات التميمي الشعرية يعكس مسبقاً التطوّر اللاحق للعقيدة الاسماعيلية فما كان يدعى سابقاً «بكوني» و«قدر» صار في تلك الفترة يدعى «بالعقل» و«النفس» وأن هذين الأصلين لم يُوجدا إبداعاً الجد والفتح والخيال ، وإنّما انبعثت الثلاثة الأخيرة عن هذين «الأصلين» الاثنين . وهكذا فإن صبغ العقيدة المبكرة بالأفلاطونية المحدثة قد تمّ بكلمات قليلة بكل بساطة .

ويمكن بسهولة إثبات حقيقة أن أبيات التميمي الثلاثة تكشف فعلاً عن العقائد المركزية للاسماعلية الأقدم في ضوء الأدب الاسماعيلي الأصيل من أزمنة لاحقة ، لأنه حتى

أولئك المؤلفين الأفلاطونيين المحدثين من أمثال السجستاني (ت . بين ٩٩٦/٣٨٦ و١٠٠٣/٣٩٣) والكرماني (ت بعد ٤١١/ ١٠٢٠) كثيراً ماذكروا أسماء كوني ، وقدر ، والجد ، والفتح ، والخيال ، وصبغوهم بالأفلاطونية المحدثة تماماً بالطريقة ذاتها التي اتّبعها الهمذاني في تعليقه . غير أن الجزء الذي لعبه النظام الأصلي للاسماعيلية الأقدم لايمكن اكتشافه من خلال تلك الاشارات المعزولة .

وتمّ حل اللغز بنجاح على يدي ساموبل م . شتيرن (S. M. Stern) الذي سبق له أن حدّد في العام ١٩٤٦ مؤلفي رسائل اخوان الصفا وتعرّف عليهم . ففي مخطوطة حول بعض الكتابات الاسماعيلية التي كان المتبحر الهندي البروفيسور آصف فيضي قد وضعها تحت تصرفه ، اكتشف شتيرن بمحض الصدفة رسالة استخدمت ذات الأسماء والمصطلحات التي استخدمها الشاعر اليمني وشارحه ، لكن في نص اسماعيلي أصلي مطوّل الى حد ما هذه المرة (إذ تألفت الرسالة من ست عشرة صفحة من صفحات المخطوطة) . وظهر تحقيق شتيرن للنص ، مع ترجمة وتعليق جزئيين ، بعد وفاة المؤلف تحت عنوان The Earliest Cosmological Doctrines of Ismailism (أو العقائد الكونية الأقدم للاسماعيلية)(٥) .

وقد جرت تسمية المؤلف الأصلي للرسالة في المقدمة مباشرة على أنه الخليفة الفاطمي المعزّ ، الذي كان قد استقر في مصر عام ٩٧٣/٣٦٢ وتوفي في القاهرة سنة ٩٧٥/٣٦٥ ، كما ذُكر الراوي على أنه شخص يقرب اسمه من الشيخ أبي عيسى المرشد ، وهو الذي تمكّن شتيرن من تحديد هويّته أيضاً . فقد سبق لجوهر ، الفاتح الفاطمي لمصر ، أن فوّض خلال السنوات الأربع التي أمضاها نائباً للخليفة في مصر (٣٥٨ ـ ٣٦٢/ ٩٦٩ ـ ٩٧٣) ، أبا عيسى هذا بمسؤوليات «المظالم» ، وأن القاضي النعمان ، «المؤدلج الرئيسي» للفاطميين والمتوفي في القاهرة سنة ٩٧٤/٣٦٣ ، كان قد خاطب هذا الرجل في رسالة موجهة اليه باسم «داعي» مصر (أي الفسطاط أو القاهرة القديمة) .

وهكذا نجد أن هناك ثلاث أرضيّات زمنية لتحديد تاريخ رسالة أبي عيسى المرشد والعودة بها الى الفترة الأقدم من الحكم الفاطمي في مصر . يضاف الى ذلك ، أنه تمّ إثبات كونها نتاج للدعوة الاسماعيلية الرسمية ؛ فهي صادرة عن داعية كان نشطاً في المدينة السنّية القديمة للقاهرة (إذ لايمكن تفسير مصر هنا إلا بالفسطاط تحديداً) ، وتدعو الى الاعتراف بسلطة الإمام ـ الخليفة المعز . وبكلمات أخرى ، فهي تعكس العقيدة الرسمية لتلك الفترة . وجعل الامام ـ الخليفة نفسه يبدو كأنه المؤلف الأصلي ينسجم مع الممارسة الفاطمية ، أذ أن كل النصوص المتعلقة بالمعتقد يجب أن تصدر عن الامام ، وأن الشخص

الذي يقوم بتدوينها ليس أكثر من راوٍ لها وحسب . وقد أكّد القاضي النعمان في كتاباته الخاصة عدة مرات أن التعاليم المقدمة في مجالس الحكمة كانت تُصدّق من قبل الامام شخصياً قبل أن يتمكّن الداعي من إيصالها الى المستجيبين .

وطبقاً للرسالة المغفلة لأبي عيسى المرشد ، فإنه لم يوجد قبل كل المكان وكل الزمان شيء سوى الله وحده ، وإرادته دفعت بالخلق الى التكوّن (أو الصيرورة) ، ويصدر الخلق عن النور الذي ينبعث عن ذات الله . والى هذا النور يشير الله بالأمر الإبداعي « كُن » .

ومن خلال كلمات الله وتسمياته ، اكتسبت تلك الكلمة ، « كُن » ، وجوداً خاصاً بها ، وهو المخلوق الأول ، ومن خلاله ، خلق الله جميع المخلوقات الأخرى . غير أنها لاتوجد تحت اسم « كُن » ، على كل حال ، بل بصورة فعل الأمر المؤنث باللغة العربية ، « كوني » . ولهذا التحوّل من فعل الأمر المذكور الى صورته المؤنثة معنى خاص ستتم مناقشته فيما بعد .

عند هذا الحد ، علينا إدراج فقرة انزلقت في رسالة أبي عيسى المرشد ذات التركيب غير المنتظم الى نهاية النص تقريباً . وجاء فيها :

«اعلم... أنه عندما وجدت أول (كوني) بالإبداع... ، لم تُشاهد أية موجودات أخرى الى جانبه ، وهكذا ، تبادر الى ذهنه تفكير بالفخر بأنه لم يكن هناك من أحد سواه ، وانبعثت على أثر ذلك ستة حدود عنه في الحال بقدرة الله ، من أجل تعليمه أن هناك موجوداً أقوى فوقه ، منه يستمد قوته ، وعلى إرادته تعتمد أفعاله كلها... وعندما رأى الأول أن ماحدث لم يكن من خلال قدرته الخاصة ولاطبقاً لإرادته ، أدرك أن هناك شيئاً ما يقع فوقه ، وأقرّ بخالقه ، وعندها قال : لا إله إلا الله ـ أي أنا لست إلهاً » .

وهكذا يذعن مخلوق الله الأول ، كوني ، للخطأ الناجم عن اعتبار نفسه الهاً . ويقودنا ذلك الى الاستنتاج بأن الله الخالق مستور عنه وغير ظاهر له . ولهذا فإن على الله تذكير مخلوقه بنفسه ، ويفعل ذلك من خلال جعل ستة مخلوقات أخرى تخرج من « كوني » . والحيرة المتعلقة بالظهور المفاجيء لهذه المخلوقات الجديدة تجعل كوني يدرك أنه ليس وحيداً ، وأنه لابدّ من وجود خالق غير مرئي يسيطر عليه . فيتخلى « كوني » عن كبريائه ويعترف بخالقه . ولهذه الفقرة أهمية خطيرة في دراسة كوزموغونية* الاسماعيليين وكوزمولوجيتهم** ، وسوف نعود الى ذلك لاحقاً .

---

* علم منشأة الكون .

** علم دراسة الكون .

ثمّ أمر الله « كوني » قائلاً : أوجد لنفسك مخلوقاً من نورك الخاص يكون لك وزيراً ومساعداً وينفّذ لنا أوامرنا .

وبناء على ذلك ، يبدع « كوني » مخلوقاً ثانياً ، ويطلق عليه اسم « قدر » . وهذا مفهوم معروف جيداً من مفاهيم اللاهوت الاسماعيلي . وهو يدل على مايتمتّع به الله من قدرة أو تقدير . ويستخدم الله هذين الكيانين الآن في تكوين بقية الخلق :

« ومن خلال كوني كوّن الله الأشياء كلها ، ومن خلال قدر قام بتقديرها » .

أما كيف يحدث ذلك ، فهذا مما لانجد له تفصيلاً في النص الذي بين أيدينا . ومايقوله هو :

« تتألف كوني من أربعة أحرف ، وقدر من ثلاثة ، فيكون مجموعها سبعة أحرف » .

ولا يتّضح معنى هذه الجملة اللغز إلا بالإشارة الى نص اسماعيلي آخر : الرسالة الثانية من كتاب الكشف ، الذي ينسبه التراث الاسماعيلي الى جعفر بن منصور اليمن ، وهو الذي ختم حياته في البلاط الفاطمي في المنصورية قرب القيروان في شمال افريقية . وربّما كان « كتاب الكشف » المنسوب اليه ، على كل حال ، وهو المكوّن من مجموعة من ستة نصوص قديمة جداً وواضح أنها تعود الى فترة ماقبل الفاطميين ، ربّما كان من صياغته وحسب ، وأنه كان قد أخذ تلك المجموعة معه ، كما هو مفترض ، من موطنه في اليمن الى شمال افريقية . ففي الرسالة الثانية من هذه المجموعة ، جرى تقسيم الأحرف الأبجدية العربية ، المكوّنة من ثمانية وعشرين حرفاً ، الى مجموعات أربع كل واحدة منها من سبعة أحرف ، وهكذا تكون أربع سبعات من خلال انضمامها واتّحادها ـ ومعها ذات الأشياء التي تدل عليها ـ تكوّنت جميع الكلمات . ولابدّ أن هناك فكرة متشابهة الى حد كبير ، تذكّرنا بفكرة « القّبالة »* اليهودية ، كانت وراء ما جاء في رسالة أبي عيسى المرشد من أن « كوني » و« قدر » يتألفان من سبعة حروف : وهي تشكّل السبعة الأصلية التي منها تخرج الأسماء الأخرى كلها .

وأوّل مايجلب النشاط الخَلقي لكوني و« وزيره » قدر الى الوجود بالابداع كائنات العالم الروحاني : فمن نور « كوني » يخرج الكروبيون** السبعة الذين يتولون حقاً ـ وبعد خلق العالم المادي ـ السيطرة على الأفلاك السماوية السبعة ، بينما تخلق « قدر » الكائنات الروحانية

---

* القبالانية : فلسفة دينية سرّية عند أحبار اليهود وبعض نصارى العصر الوسيط ، مبنية على تفسير الكتاب المقدّس تفسيراً صوفياً . [المورد] .

** الكروبيون : هم كبار الملائكة .

الاثنتي عشرة التي تتولى السيطرة بالنتيجة على فلك البروج . ونجد في النص قائمة بأسمائهم : وهي تبدأ بالجد (الحظ السعيد) ، والفتح (الغزو أو الانتصار) والخيال (أو التخيّل) ، كما أنها تضم عدة أسماء معروفة جيداً لملائكة من التراث الاسلامي ، مثل رضوان (حارس الجنة) ، ومالك (ملاك الجنة) ، ومنكر ونكير (ملاكا القبور) . غير أن نصوصاً اسماعيلية أخرى قرنت الجد والفتح والخيال بالملائكة جبرائيل وميكائيل واسرافيل .

وكما سبقت الإشارة أعلاه ، فإن خطأ المخلوق الأول ، كوني ، الذي اعتبر نفسه إلهاً ، له أهمية خاصة بالنسبة إلى علم نشأة الكون (كوزموغاني) الاسماعيلي . إن خطأ كوني ، وماظنّه بنفسه ثمّ شعوره بالطمأنينة ، دفعت الإله الخالق الى التدخّل ، وهو مأدى الى انطلاقة عملية الخلق والإبداع ووضعها موضع الحركة .

ويقتبس النص مرة بعد أخرى العديد من الآيات القرآنية لإثبات أن القرآن قد تضمّن إشارات خفية الى العمليات التي شرحناها ، ومع أن أسماء «كوني» و«قدر» نفسها يمكن استخلاصها من القرآن ، إلا أنه من الواضح ، ليس من خلال أسماء بعض الكروبيين والكائنات الروحانية وحسب ، بل ومن مجمل الرواية بحد ذاتها ، أننا نتعامل هنا مع أفكار ودوافع مستعارة من مجال وبيئة أجنبيّتين أيضاً . ولايكاد هذا الأمر يسبب أي قلق لمؤمن اسماعيلي ، لأن الرسالة الاسلامية ، طبقاً لمعتقده ، كانت في حقيقة الأمر الظهور الأخير لحقيقة خالدة عمرها من عمر الزمن .

إن كوزموغونية رسالة أبي عيسى تمثّل نموذجاً مألوفاً لدينا يعود الى عرفان العصور القديمة المتأخرة . وقد بلغت هذه الحركة الروحانية ، التي لم تتغلغل داخل العبادات القديمة الغامضة وحسب ، بل داخل اليهودية والمسيحية أيضاً ، حتى أنها كانت وراء ظهور الدين العالمي المعروف بالمانوية ، بلغت أوجها بين القرنين الأول والرابع الميلاديين ، إلا أن آثارها اللاحقة استمرّت فترة أطول بكثير . ولم تختف المانوية حتى القرن الحادي عشر الميلادي ، في حين لاتزال فرقة المانداثية (Mandaean) المعمدانية العرفانية موجودة حتى اليوم في جنوبي العراق . ونجد مع المانوية والمانداثية حركتان دينيّتان عرفانيّتان سبق لهما النهوض في العراق ، الذي هو المكان ذاته تماماً الذي شهد ظهور الدعوة الاسماعيلية منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي . لكن ، في حين تتوفّر لدينا معلومات جيدة حول الفرق العرفانية الكثيرة لمصر وأدبها من خلال المخطوطات المكتشفة في نجع حمادى ، فإننا لانزال نجهل تماماً المناخ العرفاني لبلاد مابين النهرين في فترة ماقبل الاسلام ، وتكاد تكون معرفتنا بحكم العدم في ما يتعلّق بالمصادر التي أوحت بالعرفان

الاسلامي عموماً أو العرفان الاسماعيلي على وجه الخصوص . ولايمكن أن تكون المانوية هي المصدر ، على كل حال ، لأننا لانجد دليلاً واحداً على أية أفكار أو مفاهيم مانوية محددة في التعاليم الاسماعيلية .

كما أننا لسنا بحاجة لربط الاسماعيلية بأية فرقة عرفانية محددة من فترة ماقبل الاسلام . وإذا وصفنا الخرافة الاسماعيلية المتعلقة بنشأة الكون ، بالشكل الذي وردتنا في رسالة أبي عيسى المرشد «بالعرفانية» ، فإن مايكون حاضراً في الذهن هو مجرّد سمات أساسية معينة تتكرّر مواجهتنا لها في صور مشابهة في كوزموغونيات عرفان مختلف جداً عن عرفان ومانوية عصور قديمة متأخرة (ophite and valentinians, Barbelo) . والسمة الأكثر روعة هنا هي الاعتقاد بأن خلق العالم هو نتيجة لسقوط ، ليس سقوط رجل أرضي ، بل ذلك المخلوق الأول غير المادي . فقد انخدع ذلك المخلوق الأول بالاعتقاد بأنه الله ، طالما أنه لم يتعرّف على خالقه المستور . وتسبب هذا السقوط بظهور الكون ، الذي تألف بداية من عالم روحاني «أعلى» ذي الدرجات المتعددة ــ وهو الذي أطلق عليه أهل العرفان من العصور القديمة المتأخرة اسم التمام أو الكمال ـ ومن كون مادي ، فيما بعد ، ذي الأفلاك السماوية السبعة وعالم مادون القمر الأرضي . ونتيجة لذاك ، فإن الانسان ، الذي ظهر في نهاية تلك العملية ، يقف بعيداً عن أصله ، إنه حقاً بعيد عن خالقه بعوالم عديدة . ويبرز حسن التدين العرفاني في تفسير بُعد الانسان عن الله وإظهار الطريقة لإلغاء هذه المسافة ، وهذه الطريقة هي «المعرفة أو الحكمة» (غنوسيس اليونانية) تحديداً ، والتي لايقدر الانسان على تحصيلها بنفسه وإنّما ترسل اليه من أعلى . وعندما يتعرف الانسان على أصله والأسباب التي أبعدته عن الله ، فإنه يكون قد حقّق الخلاص أيضاً . ولذلك فإن علم دراسة الكون وعقيدة الخلاص تصبحان في هذا النظام مترابطتين بشكل وثيق(٧) .

إن كوزمولوجية رسالة أبي عيسى تتضمن جميع تلك السمات العرفانية الأساسية . ففي النظام العرفاني القديم ، نجد أن أول مخلوقات الله التي يتمرّد ويذعن لشعوره بالطمأنينة هو من جنس الاناث عادة (Sophia) . وحافظت الأسطورة الاسماعيلية على انعكاس لهذه الفكرة بتحويلها لفعل الخلق القرآني «كن» الى صورة مؤنثة لفعل الأمر ، «كوني» : والتطور التقدمي للعالم غير المادي أولاً ثمّ للمادي ، وابتعاد الانسان عن الله ، واستنارته وخلاصه من خلال العلم (أو الحكمة = غنوسيس) الذي يصل اليه على أيدي رسل يبعثهم الله. أن تلك الخصائص الفاصلة كلها تبرز وصف العقيدة الاسماعيلية بأنها «عرفانية» .

وبما أن الدعوة الاسماعيلية بدأت في جنوبي بلاد مابين النهرين أواسط القرن الثالث

الهجري/ التاسع الميلادي ، فإنه يجوز لنا الافتراض بأن النموذج العرفاني الذي يشكل أساساً لها هو من أصول تعود الى بلاد مابين النهرين . ولايمكن قول المزيد.. على كل حال ، لأننا لانعرف عرفان بلاد مابين النهرين إلافي صورتيه المانوية والماندائية . ومع ذلك ، علينا الافتراض بأنه وجدت أعداد كبيرة من الفرق والدوائر العرفانية في عراق ماقبل الاسلام ـ كما كان الأمر في مصر وسورية وآسية الصغرى ـ والتي لم تظهر البتة لعين الجمهور ولم تترك أدنى أثر . ولقد تأثر الاسلام بهذه الحركة الروحانية الهامة ، مثلما كان الحال مع اليهودية والمسيحية والزرادشتية .

ولم تكن غوزموغونية الاسماعيليين من عهد ماقبل الفاطميين الأسطورة العرفانية الوحيدة في الزي الاسلامي المعروف لدينا . إذ لدينا من قرن قبل ذلك ، «أم الكتاب» وهو سفر للرؤيا كتب بالعربية في بداية الأمر ، ولايتوفر حالياً إلا في ترجمة فارسية (تمّ توسيعها فيما بعد) وصلت الينا عبر الجماعات الاسماعيلية في مناطق بامير وكراكورم ، ولاعلاقة له بالعقائد الاسماعيلية[٨] . ويمكن تتبع أثر هذا الكتاب المثير للدهشة ظاهرياً الى الطائفتين العراقيتين التابعتين لدائرة الشيعي الزنديق ، أبي الخطاب[٩] . ونجد هنا أن حركة الخلق قد انطلقت من خلال شعور الطمأنينة لكائن ملائكي يدعى عزرائيل . وقريب جداً من غوزموغونية «أم الكتاب» ، غوزموغونية سفر للرؤيا آخر ينتمي الى ذات التراث ، وهو «كتاب الأظلة»[١٠] . ويشكّل هذا الكتاب بدوره أساساً أسطورة غوزموغونية الفرقة النصيرية ، أو العلوية التي انكشفت لنا كتابياً من خلال عمل للعلوي المرتد سليمان أفندي الأذني في العام ١٨٦٤[١١] .

إلا أن غوزموغونية «أم الكتاب» و«كتاب الأظلة» والنصيريين ذات الترابط الوثيق تختلف بشكل متميّز عن غوزموغونية الاسماعيليين المبكرين . إذ أننا نتعامل هنا مع دينين كليهما يرتكز على نموذج عرفاني متشابه . إنهما يمثلان تراثين اثنين مستقلّين تماماً ومتحرّرين من أي نفوذ لأحدهما على الآخر . والأول هو تراث من يعرفون «بالغلاة» المتجذّرين في المدائن والكوفة ، والذي يمكن تتبع أثره في الماضي الى فجر الحركة الشيعية ، أما العقيدة الاسماعيلية فإنها ، من جهة أخرى ، أكثر حداثة ونتاج مستقل للقرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي . ومخترعها على مايظن هو مؤسس الدعوة الاسماعيلية ، عبد الله الأكبر ، جد الفاطميين ، الذي ابتدأ نشاطه في بلدته الأم عسكر مكرم في خوزستان ثم في البصرة ، واستقر بالنتيجة في سلمية في سورية . فإذا ماكان هذا الظن صحيحاً ، فإن عبد الله الأكبر هو مؤسس تراث عرفاني يقف على قدم المساواة مع مبدعي أنظمة عرفانية أقدم مشهورين مثل سيمون المجوسي ، أو ماني ، أو ڤالنتاين .

الحواشي

١ ـ ادريس عماد الدين ، عيون الأخبار ، م٤ ، تح . غالب (بيروت ، ١٩٧٣) ، ص٣٦٧ ومابعدها .

٢ ـ ايفانوف ، المرشد الى الأدب الاسماعيلي (لندن ، ١٩٣٣) ، ص٣٠ ومابعدها .

٣ ـ ايفانوف ، المؤسس المزعوم للاسماعيلية (بومباي ، ١٩٤٦) ، ص١٤٥ ومابعدها .

٤ ـ مقتبسة عن أرندونك ، انظر شتيرن ، دراسات في الاسماعيلية المبكرة (القدس ـ ليدن ، ١٩٨٣) ، ص٣ ومابعدها .

٥ ـ متضمنة في ؛ شتيرن ، دراسات ، ص٣ ـ ٢٩ .

٦ ـ جعفر بن منصور اليمن ، كتاب الكشف ، تح . شتروطمان (لندن ، ١٩٥٢) ، ص٤٨ .

٧ ـ انظر (هالم) H.Halm , Kosmologie Und Heilslehre der Fruben Ismailiya

٨ ـ أم الكتاب ، تح . ايفانوف في ؛ Derislam ، ٢٣ (١٩٣٦) ، ص١١٣ ومابعدها .

٩ ـ انظر هالم ، العرفان الاسلامي (ميونيخ ، ١٩٨٢) ، ص١١٢ ومابعدها .

١٠ ـ المصدر السابق ، ص٢٤٠ ومابعدها .

١١ ـ المصدر السابق ، ص٢٩٨ ومابعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤

أبو يعقوب السجستاني وقوى العقل السبع

ويلفيرد ماد لونغ*

في الفصل السادس عشر من ، كتاب الينابيع ، وصف الداعي الاسماعيلي أبو يعقوب السجستاني قوى العقل السبع التي كانت ، كما يقول ، في ذات الابداع مع العقل الكلي لم تتأخر عنه ، ولذلك فهي تلازمه ولاتفارقه[١] . وأول هذه القوى هي الدهر[٢] . والبرهان على امتداد وجوده مع العقل الكلي ، هو أن العقل الفردي سوف يبقى ، عندما يصبح مكتسباً من خلال ادراك المعقول ، ملازماً لذلك المعقول ويمتد معه امتداد دهره . وهكذا يصبح معلوماً أن الدهر المطلق يمتد مع السابق (العقل الكلي) عند الابداع وبعده .

وثانية هذه القوى هي الحق . إذ أن حقيقة أي شيء معقول تمتد امتداد العقل المكتسب . والافتراض بأنه من الممكن إزالته عنه وهم ، لأن خلافه سوف يبطل العقل[٣] . وهكذا يصبح معلوماً أن الحقيقة المطلقة تمتد مع العقل عند ابداعه وبعده . وثالثة هذه القوى هي السرور . والسرور موجود في العقل المكتسب كلّما أحاط بالمعقول . وهكذا يصبح معلوماً أن السرور المطلق كان ممتداً مع العقل عند الإبداع وبعده . ورابعة هذه القوى هي البرهان . فالبرهان لا يتأخر عن العقل المكتسب عند الإحاطة بالمعقول . وهكذا يصبح معلوماً أن البرهان كان ممتداً مع العقل المكتسب عند الإحاطة بالمعقول . وهكذا يصبح معلوماً أن البرهان كان ممتداً مع العقل عند الابداع

---

* انظر حاشية الفصل(٢) .

وبعده . وخامسة هذه القوى هي الحياة . وهي توجد مع العقل المكتسب عندما يتحرّك في الادراك للمعقولات . وهكذا يصبح معلوماً أن الحياة المطلقة ممتدة مع السابق عند الابداع وبعده غير متأخرة عنه .

وسادسة هذه القوى هي الكمال . والكمال لايتأخر عن العقل الجزئي المكتسب إذا أحاط بمعقول ما ، فلا يتوهم المعقول ناقصاً عند الإحاطة بل كاملاً . وهكذا يصبح معلوماً أن الكمال كان ممتداً مع السابق عند الابداع وبعده .

أما هوية سابعة هذه القوى وأعلاها فقد أثارت بعض البلبلة بين الرواة الاسماعيليين المتأخرين لهذا النص ، وكذلك بين الدارسين العصريين . ففي تحقيقه «لكتاب الينابيع» ، حافظ هنري كوربان على قراءة «الغيبة» التي وجدها في المخطوطة . لكنه بيّن أن ناصر خسرو قد ترجم الكلمة في إعادة صياغته للنص بالفارسية في كتابه «خوان الإخوان» ، ترجمها بـ (هينيازي) ، أي الاكتفاء الذاتي أو الكفاية وعدم الحاجة ، وهي التي افترضت بوضوح قراءة الكلمة بالعربية على أنها «غُنية»[٤] . وفي حين أقرّ كوربان بمعقولية قراءة «غُنية» ، إلا أنه فضل قراءة «غيبة» كما في الأصل ، مشيراً الى أن الكلمة قد ظهرت بشكل مساوٍ في كلا عملي ناصر خسرو ، جامع الحكمتين وشرحه للقصيدة الاسماعيلية لأبي الهيثم الجورجاني ، والمنسوبة الى محمد بن سورخ النيسابوري ، على أنها «غيبة» . وذهب في جداله أبعد من ذلك وقال أن «غنية» لاتضيف أي شيء ذي أهمية الى معنى «الكمال» ، إذ أن الكلمتين مرادفتان لمعنى واحد . وهكذا فإن قراءة «غُنية» سوف تسيئ الى الحس وتحرمه من أصالته وعمقه . أما «غيبة» فقد كانت ، بالمقابل ، مصطلحاً مثقلاً بالأهمية في علم الدين الشيعي[٥] ، كما في الصوفية . وفي السياق الحالي ، فهي تعني «الغيبة» ، والحالة المستورة ، والغياب عن العالم المرئي المثير للفرح والسرور ، والحضور في العالم اللامرئي ، وهي ، بهذا الشكل ، البُعد الفوق ـ حسي واللامنظور للكائن الحي»[٦] .

غير أن قراءة معمّقة لنصوص ذات صلة تكشف بوضوح ، على كل حال ، بأن «غنية» (الكفاية الذاتية) لابد أنها هي التي كانت مقصودة فيها جميعاً ، وليس بالأحرى «غيبة» ، ففي «جامع الحكمتين» ، يقدّم ناصر خسرو تأويلاً باطنياً لستة من المصطلحات السبعة الوارد ذكرها في «القصيدة» ، لأبي الهيثم[٧] . وهو يشرح بخصوص «الكمال» أن النفس الانسانية تبلغ الكمال عندما تتقبّل بشكل كامل إفاضات العقل الكلي . وقد تمكّن الأنبياء الستة الرئيسيون ، أي آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، من إقامة سلطتهم على

جزء من البشرية على مدى ۷۰۰۰ عام من خلال ابلاغ إفاضات العقل لهم . وحقيقة أنهم لم يتمكّنوا من إقامة سلطتهم على كامل البشرية هو دليل ، على كل حال ، على أنه لم يوجد أحد بعد قبل بالعقل بشكل تام . وهكذا ، فاليوم الذي سيكون الأمر فيه لله ، طبقاً للقرآن الكريم (۱۹/۸۲) ، لمّا يأت .

ونقرأ في الجملة الافتتاحية للمقطع التالي ، في تحقيق كتاب «جامع الحكمتين» ، قوله : «وعنايتي نفسي كلي أز احتياجي خويش بدان شخص هاشدكي افاضاتي عقل كلّي راتمام و بازيرد وبرخلق بي جملفي وسالارشود »[٨] .

وهذه جملة غير قابلة للفهم تماماً . إن مصطلح «أز احتياجي خويش» يستوجب قراءة «غنيتي» ، أو مايقابلها كتابة بشكل أدق ، «غنيايي» ، بدلاً من «عنايتي» ، «إن غيبة النفس الكلّية [والتي تعتبر النفس الفردية جزءاً منها] واستغنائها عن الحاجة لذاتها الخاصة سوف يحدث من خلال ذلك الشخص الذي يقبل استفاضات العقل الكلي كاملة ويصبح حاكماً على جميع الخلق» . ويستطرد ناصر خسرو في شرحه بالقول إن هذا الشخص سيكون آخر أولئك الحكام وبه تختتم الدائرة وتغلق . وقد أطلق بعض الناس عليه اسم المسيح ، الذي سيعود الى الظهور ، وآخرون سمّوه المهدي ، وذهب آخرون الى تسميته بالقائم . وهكذا جاء قوله تعالى «عمّ يتساءلون ؟ عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون» (۷۸/۱ ـ ۳) . وواضح اذن أن ناصر خسرو لابد وأنه قد قرأ الكلمة «غُنية» في شعر أبي الهيثم ، وليس بالأحرى «غيبة»[٩] .

أما شارح «قصيدة» أبي الهيثم فإنه يقول بخصوص القوى السبع ، والتي وصفها في شعره بالأنوار ، إنها تدعى «بالإفاضات الالهية» . وهي موجودة مع العقل ومستورة عن النفس . وكل نفس (جزئية) تتقبّل منها وفقاً لنبلها ، ووصفها ودقة فهمها ، وجهدها . ولهذا ، فقد تتقبّل واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً ، بينما نفوس الأنبياء تتقبّل السبع جميعاً[١٠] وقد وصف الشارح الإفاضة الأخيرة من إفاضات العقل وأنبلها ، التي تشعّ على النفس بقولك «إنّ كل من تشعّ عليه تلك الإفاضة يصبح مستقلاً[١١] عن العالمين الاثنين . فالكفاية الذاتية (حيث يقرأ الكلمة غنية بدلاً من غيبة) تكون في استغنائها عن ذل السؤال وألم القراءة والكتابة والتعلم . إنه يصل الى محطة يقول الله تعالى عنها : «فيها ماتشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين (٤٣/ ٧١) . إذ أن كل رغبة قد تظهر عن النفس ، تقابل بظهور وسيلة عن تلك الإفاضة للتعامل معها ، وحضور استجابة لها صادرة عن عقله . ولن يكون للنفس بعد ذلك حاجة لأي شيء آخر»[١٢] .

وقد علق كوربان عند ترجمته لهذه الفقرة بالقول أن «الغيبة» تكون قد حدّدت بهذا الشكل علاقة متميّزة بين النفس الجزئية والعقل ، والتي تجاهها تكون «غنية» في موقع النتيجة المجرّدة[١٣] . أمّا الأمر الأكثر ترجيحاً فهو أن غيبة النفس الموصوفة هنا إنّما هي الحالة الأرقى التي يمكنها الوصول اليها . وأما حالة الغيبة المثيرة للفرح والسرور ، كما فسّر كوربان مصطلح «غيبة» ، فإنها لم توصف ولم تُضمّن في أي من النصوص .

وعلى هذا الأساس ، يمكن ترجمة وصف أبي يعقوب لسابعة قوى العقل على النحو التالي : والسابعة : الغيبة . فإن الغيبة في العقل الجزئي المكتسب ، إذا أحاط بمعقولات ما ، هي عين موجود ، فيعلم أن الغيبة كانت ممتدة مع السابق عند الابداع وبعده . وإذا أفاض السابق بالغيبة من قواه على أحد ، كانت تلك الإفاضة أفضل الإفاضات وأعلاها »[١٤] .

ويتابع أبو يعقوب ويوضح أن أدون الإفاضات العقلية هي إفاضة الدهر ، وإن كان الدهر من حيث الطبيعيات في غاية الشرف لديمومته ، ولأن الله جعله خزّان الحركات الزمانية . ولكل قوة من هذه القوى فروع كثيرة لايحصى عددها ولاينقطع أمدها . وفوق هذه القوى العقلية المبدعة معه مالا وصف له بالمنطق والوهم ، إذ هي أشياء تفرّد بها السابق ، ولاندري متى يفيض بأدائها على معلوله ، بحيث يمكن لمعلوله تصوّرها والتعبير عنها وإقامتها . وهذه التي تظهر في الأكوار والأدوار التي هو منفرد بها ، ممسكة عنده كلها ومجموعة في نقطة هي مركز العالمين[١٥] .

وهكذا فإن مفهوم أبي يعقوب لقوى العقل هو أقل صوفية مما قد اعتقده كوربان . إنه بالأحرى ، مؤسس في التراث الفلسفي . وبعض هذه القوى ورد ذكره في نصوص أفلاطونية محدثة أقدم على أنها صفات العقل[١٦] . ومن المحتمل أن يكون اقتصارها على سبع صفات أساسية المساهمة الاسماعيلية الخاصة لأبي يعقوب . إذ ليس هناك من دليل بعد يوحي بوجود تصور لهذه السبع عند شيخ أبي يعقوب ، الداعي محمد بن أحمد النسفي من منطقة ماوراء النهر (ت٣٣٢/٩٤٣) .

إن غلبة قراءة «غيبة» الخاطئة في جميع النصوص ذات العلاقة يوضح الحالة الراهنة لتراث المخطوطات الاسماعيلية التي يرثى لها . وبينما كانت القراءة الصحيحة لاتزال متوفرة بكاملها في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ، إلا أنها أصبحت منسيّة فيما بعد ، كما هو واضح ، في سياق قرون من الاضطهاد وتدهور الحالة التعليمية بين

الاسماعيليين . أما مصطلح «غنية» فإنه يكاد لايكون مستعملاً في الفارسية ، كما بيّن كوربان[١٧] ، ولذلك كان من السهل استبداله بـ «غيبة» . لكن الشكل الخاطىء والمغاير للمصطلح وجد مكاناً له أيضاً في النص العربي «للينابيع» لأبي يعقوب . ولولا الترجمة الفارسية للمصطلح لناصر خسرو ، لكان من الصعب استعادة مفهوم أبي يعقوب السجستاني الأصلي للقوة السابعة من قوى العقل[١٨] . ولابدّ من الأخذ في الحسبان الحالة البائسة لتراث المخطوطات الاسماعيلية الحديث ، عندما نريد دراسة وتحقيق تلك النصوص وغيرها من النصوص الاسماعيلية .





I

إن فعل القسم أو الوعد في القصص التي تتناول أعمال التحويل على أيدي الدعاة الأوائل ، يجري ذكره بشكل موجز وكأمر مفروغ منه ، دون التعرّض لوصفه بالتفصيل . وهكذا جعل الداعي الحسين الأهوازي الحمّال حمدان قرمط يقسم بالكلمات التالية بعد أن أمره بالتطهّر والوضوء بماء القناة : «آخذ عليك عهداً وميثاقاً أخذه الله على النبيين والمرسلين »[٢] . ووصف الداعي ابن حوشب منصور اليمن في سيرته كيف قام ناصحه ومعلّمه بأخذ العهد والميثاق عليه[٣] ، وهو نفسه قد أقدم فيما بعد على أخذه على بربر كتامة الذين تمّ تحويلهم الى المذهب ، وراح من هم خارج المذهب يتخرصون حول «الأمر المكتوم» الذي بقي مجهولاً لديهم وقالوا : «لو كان أمراً جيداً لما أخفوه ، ولابد أنه كان بالتأكيد موجهاً ضد دين الاسلام»[٤] .

ومن أوائل النصوص الاسماعيلية التي تزوّدنا بمعلومات حول أشكال التلقين وصوره ، لدينا «كتاب العالِم والغلام» الذي تنسبه التقاليد الاسماعيلية الى ابن حوشب منصور اليمن أو لولده جعفر . وتصف هذه الرومانسية التلقينية بطريقة مثالية كيف يحظى رجل شاب بثقة داعية جوّال ينجح بالنتيجة في تلقينه في المذهب . وذروة النص هي في وصف التحضيرات المؤدية الى ابلاغ الأسرار وكشفها . وهنا أيضاً يشكّل العهد الخطوة الأولى في التوجيه والتعليم . فالعالِم يقول للغلام[٥] : «إن للدين مفتاحاً يحلله ويحرّمه ، مثل الفرق بين السفاح والنكاح .

قال الغلام : إن هذا المفتاح الذي ذكرت لعظيم عند الله ، إذا كان فارقاً بين الحلال والحرام ، والحق والباطل ، فما هو ؟

قال العالم : هو عهد الله المؤكد لحقوقه ، الجامع لفرائضه ، الجنة لأوليائه ، حبل الله في أرضه ، وأمان بين عبادة ، أذكره لك ، وآخذه عليك .

قال الغلام : نعم ، خذ ماأحببت لأقرب رعيّتك ، ولا أتعدّى سنّتك»[٦]

ويتابع النص : « فأقبل العالم يتلو العهد على الغلام ، ويرتّله له ، ويعقده عليه ، والغلام لايملك نفسه جزعاً ، ودموعه تنحدر من شدّة العبرة ، حتى بلغ به آخر العهد ، فحمد الله وأثنى عليه . وشكر عليه ، وأوصله اليه ، وأيقن أنه قد صار في حزب الله ، وحزب أوليائه ، بقبول عهدهم . ثمّ سكت من تحميده ، وأخذ العالم في الشرح والبيان ، فكان أول ماقال له

العالم من الشرح والبيان ، وأوائل الأسباب الظاهرة ، ومبدأ خلقها ، إن الله مبتدع الأشياء ومكوّنها ، خلقها فابتدأها من غير أول خلق سبق» .

ومع أن قصة العالم والغلام قصة خيالية ، إلا أنه يجوز لنا الافتراض بأن تفاصيل العملية الموصوفة تطابق الممارسة المعتادة للدعاة الاسماعيليين .

إن صياغة العهد غير معروفة لدينا ، لكن الظاهر من السياق أنه كان نصاً طويلاً الى حد ما ، وأنه كان يُتلى على المستجيب مُلحَناً ، وربّما كان يردده جملة جملة قبل أن يقسم عليه في نهاية الأمر . عندها وحسب كان التلقين يبتدىء ، وكان كذلك منذ البداية ، منذ خلق العالم .

II

المصدر الاسماعيلي الموثوق الثاني المتضمّن لوصف مفصّل للعهد هو «الرسالة الموجزة الكافية في أدب الدعاة» لأحمد النيسابوري ، الذي كان نشطاً في ظل عهدي الخليفة العزيز والحاكم الفاطميين[٧] . ونص هذه «الرسالة» ، الذي هو عبارة عن تعليمات خاصة بالدعاة ، محفوظ في الجزء الثاني من كتاب البهروشي «كتاب الأزهار» ، وتمّ تحقيقه بشكل منتزع من قبل ڤيرنيا كليم[٨] . وهنا تمّ إخبار الداعي أن واجبه في الخطوة الأولى هو كسر المعتقد السابق للمستجيب «بحيث يبقى دون جدل أو حجة»[٩] ، ثمّ يتابع النص :

«وما أن يكسر له ذلك ، ويريد أخذ العهد عليه ، فإن السنة هي في أخذه عليه بعد صيام المستجيب لثلاثة أيام . وعلى الداعي والمستجيب أن يتوضأ ثمّ يصلّيا ركعتين لإتمام طهارتهما . ثمّ يبدأ الداعي بحمد الله تعالى والثناءعليه ، وعلى رسوله والأئمة الأطهار ، ويأخذ عليه عهد الله وملائكته ورسله وأوصيائه وأئمته عليهم السلام - ويأخذ العهد والبيعة لإمام زمانه بالشكل الموصوف له في صورة العهد (كتاب العهد) ، ويطلب الداعي منه أن يقسم على الإيمان بالله وبملائكته وبأئمته الأطهار - من الوصي وحتّى الإمام الحاضر - وبأن يلتزم بالظاهر والباطن ، ويقف الى جانب الإمام وألا يخونه ، ولايكشف أسرار الدين لمن ليس بالمأذون له أو لمن لم يؤخذ عليه العهد ، وبأن لايخون أي من إخوته الذين أخذوا العهد معه ، وبأن يكون صديقاً لأصدقاء الأئمة وعدواً لأعدائهم ، وأن ينأى بنفسه عن أعدائهم ، وأن يكون صادقاً مع الله وأصدقائه .





فإن فعلت شيئاً من ذلك وأنت تعلم أنك قد خالفته ، وأنت على ذكر منه ، فأنت بريء من الله خالق السموات والأرض الذي سوّى خلقك وألّف تركيبك وأحسن اليك في دينك ودنياك وآخرتك وتبرأ من رسله الأوّلين والآخرين وملائكته المقرّبين الكروبيين والروحانيين ، والكلمات التامّات ، والسبع المثاني ، والقرآن العظيم ، وتبرأ من التوراة والانجيل والزبور والذكر الحكيم ، ومن كل دين ارتضاه الله في مقدم الدار الآخرة ، ومن كل عبد رضي الله عنه ، وأنت خارج من حزب الله وحزب أوليائه ، وخذلك الله خذلاناً بيّناً يعجّل لك بذلك النقمة والعقوبة ، والمصير الى نار جهنّم التي ليس لك فيها رحمة ، وأنت بريء من حول الله وقوّته ، ملجأ الى حول نفسك وقوّتك وعليك لعنة الله التي لعن الله بها ابليس وحرّم عليه بها الجنة ، وخلّده في النار .

إن خالفت شيئاً من ذلك ولقيت الله يوم تلقاه وهو عليك غضبان . ولله عليك أن تحج الى بيته الحرام ثلاثين حجة حجاً واجباً ماشياً حافياً ، لايقبل الله منك إلا الوفاء بذلك . وكل ما تملك في الوقت الذي تخالفه فيه هو صدقة على الفقراء والمساكين الذين لارحم بينك وبينهم ، لايأجرك الله عليه . ولايدخل عليك بذلك منفعة .

وكل مملوك من ذكر أو انثى في ملكك أو تستفيده[٢٣] الى وقت وفاتك إن خالفت شيئاً من ذلك فهن طوالق ثلاثاً بتة طلاق الحرج[٢٤] ، لامثوبة[٢٥] لك ولاخيار[٢٦] ولا رجعة ولا مشيئة . وكل ماكان لك من أهل ومال وغيرهما فهو عليك حرام ، وكل ظهار فهو لازم لك[٢٧] .

وأنا المستحلف لك لإمامك وحجتك[٢٨] وأنت الحالف لهما ، وإن نويت أو عقدت أو أضمرت خلاف ماأحملك عليه ، وأحلفك به فهذه اليمين من أولها الى آخرها مجددة عليك ، لازمة لك ، لايقبل الله منك إلا الوفاء بها ، والقيام بما عاهدت بيني وبينك ، قل نعم . فيقول نعم » .

إن هذا القسم المتوافق مع ما تأمر به الشريعة ـ كما ترى مصادرنا ليس إلا خدعة لتأنيس المخدوع . ولإثبات ذلك ، تمّ إضافة فقرة مطوّلة من كتاب السياسة (أو كتاب البلاغ الأكبر) . والتي طبقاً لها يتم قيادة المستجيب الجديد نحو الإلحاد ، كما هو مفترض ، وذلك عن طريق تسع درجات من التلقين (أو الدعوات) . لكن ، بينما كتاب السياسة هو كتاب مناوىء للاسماعيليين ومثير للسخرية ، كما قد بيّن س . م ، شتيرن . إلا أن نص العهد يبدو صحيحاً حقيقياً . وهو لايتضمّن ، على أية حال ، إشارة تفصيلية واحدة قد تثير الشكوك حول صحّته وصدقه .

والنص مقتبس عن الشريف أخي محسن . وقد قدّم النويري لاقتباسه بقوله : قال الشريف . وكان أخو محسن قد اعتمد مصدراً أقدم وهو الرسالة المعادية للاسماعيليين ، المفقودة لأبي عبد الله محمد بن علي بن رزّام الطائي الكوفي ، وهي التي قامت على معلومات نابعة عن دوائر قرمطية في العراق[٣٠] مناوئة للفاطميين . واستخدمت من قِبل مؤلفين آخرين أيضاً مثل المسعودي وابن النديم وابن حوقل والقاضي عبد الجبار والبغدادي ونظام المُلك والذهبي ، وربّما يكون أخو محسن قد أخذ صيغة العهد عن ابن رزام الكوفي ، ويكون النص في هذه الحالة هو النص الأصلي المستخدم في العراق . لكن من المحتمل أيضاً أن يكون أخو محسن قد نسخ صيغة استعملها الفاطميّون في ذلك الوقت ، أي في ظل الخليفتين العزيز والحاكم أثناء قيام دعوتهما في سورية .

IV

وصورة أخرى من صور العهد نجدها في اقتباس عند ابن فضل العمري (ت ١٣٤٩/٧٤٩)[٣١] وقد قام القلقشندي هو الآخر باقتباسها عن العمري . وقد ترجم برنارد لويس النص[٣٢] [الى الانكليزية] . ولم يأخذ هذا النص بعين الاعتبار الانشقاق النزاري لسنة ١٠٩٤/٤٨٧ وحسب ، بل والإطاحة بالخلافة الفاطمية على يد صلاح الدين سنة ١١٧١/٥٦٧ . وبما أنه تمّت الإشارة الى علاء الدين محمد الثالث على أنه سيد الموت الأكبر ، فلا بد أن تاريخ هذه الصيغة من العهد تعود الى فترة حكمه ، أي بين عامي ١٢٢١/٦١٨ - ١٢٥٥/٦٥٣ .

ومن المحتمل ألا تكون صيغة العهد هذه كاملة ، إذ أن الانطباع الذي تعطيه هو أنها مجرّد ملحق أو إضافة لصيغة أخرى (لم يقتبسها العمري) كان الهدف منها التفريق بين معتقدين كانا في غضون ذلك قد ظهرا الى الوجود . وربّما كانت الإضافة النزارية هي الأصلية ، في حين كانت الإضافة المعادية للنزاريين مجرّد ردّة فعل عليها . أمّا الإشارة الى راشد الدين سنان « شيخ الجبل » فهي دلالة على أن سورية هي بلد المنشأ لهذه الصيغة ، وربّما كانت الصيغة المعادية للاسماعيليين قد ترعرعت في سورية أيضاً ، إذ ليس هناك من تفسير آخر لتشابه الصيغتين الاثنتين .

ولهذا يجوز لنا الافتراض بأن الفقرات المقتبسة عند العمري والقلقشندي كانت مسبوقة بنص أطول ، ربّما من النموذج الذي اقتبسه النويري ، والمقريزي ، بل ربّما كان متطابقاً





الفاطمية ، ثمّ قاضي رقادة والقيروان فيما بعد ، أي أعلى منصب قضائي في الامبراطورية[٤٢] . وطوال فترة شمال افريقية من عهد الخلافة الفاطمية . كان قاضي القضاة قائداً للدعوة في وقت واحد ، أي داعي دعاة ، ولو أنه يظهر أن مثل هذا اللقب لم يستعمل في ذلك الوقت ، وهكذا فالظاهر والباطن كانا لايزالان مجتمعين في يد شخص واحد ، ولم يكن إلا بعد ذلك بفترة طويلة ، وفي مصر ، أن تمّ الفصل بين الوظيفتين ، وحتى في تلك الحالة ، فإن ذلك كان لفترة قصيرة وحسب .

ولدينا بخصوص نشاطات أفلح رواية هامة جداً . وهي تنبع من «سيرة الإمام المهدي» ، والتي لم تحفظ لنا إلا بشكل مجتزأ ، لابد أنها كانت سيرة من تصنيف الداعي أبي عبد الله بن الأسود بن الهيثم[٤٣] ، وكان المؤلف يعرف أفلح شخصياً ، بالطبع ، لأنه كان رئيسه الأعلى ، وبمناسبة حديثه عن وفاة أفلح (قبل عام ٣١١/٩٢٣) ، والذي دوّنه في تاريخه ، يتذكّر ابن الهيثم أسلوبه في التدريس في «مجالس الحكمة»[٤٤] :

«وسمعت عنده دعوة النساء ، ومايخاطبهنّ به من الدلائل التي تقبلها عقولهنّ ويحفظنها ، وكان يقول فلله الحجة البالغة . وقال : هي الحجة التي يخاطب بها العالم من علمه ، والجاهل من حيث يعقل .

ولقد كان يخاطب المرأة ويقيم لها الدليل من حليها ، وخاتمها ، وخناقها ، وخلخالها ، وسوارها ، وثوبها ، وعجارها ، ومن المغزل ، والشعر ، واللباس وغيره ، مما هو من حلية النساء ، وكان يخاطب الصانع من صناعته ، ويخاطب الخيّاط من أبرته وخيطه ، وحلقته ، ومقصه ، ويخاطب الراعي من عصاه وكسائه» .

ليس لدينا أي شهادة أخرى على الفترة الفاطمية المبكّرة توضح الأساليب التي مارسها الدعاة في تعليمهم للعامة . وعندما توفي أفلح بن هارون الملوسي قبل عام ٣١١/٩٢٣ ، كان خليفته من باب الترجيح أبا عبد الله بن الأسود بن الهيثم ، الذي اليه ندين بالخبر القصير الذي منه اقتبسنا للتو . وليس لدينا أية معلومات أخرى حول نشاطاته بصفته داعي الدعاة .

وفي العام ٣٣٦/٩٤٨ ، قام الخليفة المنصور بعد عودته الى مقره الجديد في المنصورية قرب القيروان منتصراً على المتمرّد الخارجي أبي زيد ، قام بتعيين النعمان بن محمد ، الذي كان حتى تلك الفترة قاضياً لمدينة طرابلس ، قاضياً للقضاة وداعياً للدعاة . وتضمنت كتابات القاضي النعمان روايات عديدة بخصوص تعاليمه التي تناولت كل من الظاهر والباطن .

وكانت مجالس تعليم الظاهر ، أي الفقه الاسماعيلي ، عامة ومفتوحة لكل راغب وكان القاضي النعمان يعقد هذه المجالس كل يوم جمعة في أعقاب صلاة الجمعة . أي مابين صلاتي الظهر والعصر ، في المسجد الكبير في القيروان وخلافاً لرغبة فقهاء المالكية[٤٥] في البداية ، ثمّ في مسجد المنصورية الذي حمل اسم الأزهر فيما بعد[٤٦] .

أما الدخول الى مجالس الحكمة فقد كان مقتصراً على المستجيبين . ومن أجل ضبط أفضل لها ، تمّ عقدها داخل مقر الامام ـ الخليفة في المنصورية ، وحيث وجدت غرفة خاصة عرفت بالمجلس ، خصّصت لهذه الغاية . وكان النعمان ذو الهمة العالية هو من يعقد هذه المجالس أيضاً أيام الجمع كما هو واضح بعد صلاة العصر ، في أعقاب دروس الظاهرالعامة في المسجد[٤٧] . وكانت محاضراته كلها تخضع في بداية الأمر لإجازة شخصية من الامامين المنصور والمعز[٤٨] . وقد روى النعمان نفسه بخصوص هذا النشاط :

« ولما فتح المعز لدين الله (ص) للمؤمنين باب رحمته وأقبل عليهم بوجه فضله ونعمته ، أخرج إليّ كتباً من علم الباطن وأمرني أن أقرأها عليهم في كل يوم جمعة في مجلس في قصره المعمور بطول بقائه . فكثر ازدحام الناس وغصّ بهم المكان ، وخرج احتفالهم عن حد السماع ، وملأوا المجلس الذي أمر باجتماعهم فيه ، وطائفة من رحبة القصر ، وصاروا الى حيث لاينتهي الصوت الى آخرهم . وقيل له في ذلك (ص) ووصف له أن فيهم ممّن قد شملته الدعوة تخلّف ومن لايكاد أن يفهم القول ، وإن مثل هؤلاء لو ميّزوا وجُعل لهم مجلس يقرأ عليهم فيه مايحتملون ويفهمون لكان أنفع لهم » ، لكن الامام لمّح للقاضي ـ الذي لابدّ أنه هو نفسه كان صاحب العرض ـ بأنه عليه مواصلة عمله كما في السابق . وكل فرد سوف يستوعب من الحكمة مايناسب طاقته العقلية ، « تماماً كما أن إناءً تضعه في المطر سوف يستوعب من الماء بمقدار ماتسمح به فتحته »[٤٩] .

VIII

بعد الفتح الفاطمي لمصر وتأسيس مدينة القاهرة سنة ٩٦٩/٣٥٨ . نكاد لانجد أية تغييرات رئيسية في ممارسات الدعوة . وفي ٧ رمضان ٣٦٢/ ١٠ حزيران ٩٧٣ ، دخل القاضي النعمان القاهرة جنباً الى جنب مع الخليفة المعز . وبما أنه كان في الثمانينات من عمره ، فإنه لم يتقلّد منصب قاضي مصر ، ولكن أبا طاهر الذهلي ، الذي اليه عهد جوهر بهذه الوظيفة ، هو من جرى تثبيته فيه . وتمّت تسمية النعمان في منصب قاضي عسكر





ويمكننا مقارنة نص المسبّحي بوثيقة غير مؤرخة (سجل) بخصوص تعيين داعٍ اقتبسها القلقشندي كنموذج[٥٨] . وفيها تمّ تكليف المرشح لهذا المنصب بالمهمة التالية : «واتل مجالس الحكم التي تخرج اليك في الحضرة على المؤمنين والمؤمنات ، والمستجيبين والمستجيبات ، في قصور الخلافة الزاهرة ، والمسجد الجامع بالمعزية القاهرة ، وصن أسرار الحكم إلا على أهلها ، ولاتبديها إلا لمستحقها ، ولاتكشف للمستضعفين مايعجزون عن تحمّله ، ولاتستقلّ أفهامهم بتقبله»[٥٩] . وقد أجيز الداعي في هذه الوثيقة بتعيين كاتب للدعوة يكون اختياره بموجب أدق المعايير صرامة[٦٠] لكنها لاتخبرنا بدقة وتفصيل حول المهمات التي يكلّف بها .

IX

كان النعمان وأولاده وأحفاده قد تولّوا على الدوام منفردين طوال عهدي المعز والعزيز والسنوات الأولى من عهد الحاكم ، منصبي قاضي القضاة وداعي الدعاة . لكنّ الوظيفتين بدأتا تفترقان فيما بعد ، وقد حدث ذلك إثر إحداث مؤسسة النيابة . وكما كان الحال مع منصب القضاء حيث كان بإمكان قاضي القضاة تعيين من يمثله نائباً أو خليفة[٦١] ، صار الأمر كذلك مع منصب داعي الدعاة .

وكان الحسين بن علي بن النعمان ، الذي تولى المنصب خلال الفترة ٣٨٩ ـ ٣٩٤ هـ ، أي منذ شباط ٩٩٩ وحتى عزله في حزيران ١٠٠٤[٦٢] ، متولياً لقيادة الدعوة ، حيث كان قاضياً للقضاة وداعياً للدعاة أيضاً[٦٣] ، أما خلفه في المنصب ، ابن عمه عبد العزيز بن محمد بن النعمان ، فكان أول من عيّن لنفسه نائبين في كلتا الوظيفتين : «فعيّن أبا الحسن مالك بن سعيد الفارقي نائباً له في القضاء... وسمى كاتباً له أبا يوسف نيال[٦٤] ، الذي كان يحضر معه في جلسات السماع ويحضر له توقيعاته . ثمّ صدر عنه سجل فوّضه بجمع الفطرة والنجوى ، والظهور في غرفة المجلس بالقصر ، وبأخذ العهد على الناس[٦٥] والقراءة على أولئك المنضمين الى الدعوة . وهكذا فقد ظهر يوم الخميس الثاني عشر [رمضان ٣٩٤/تموز١٠٠٤] وعقد القراءة المعتادة في القصر وجمع النجوى والفطرة[٦٦] .

وربّما كان ذلك الكاتب أو نائب داعي الدعاة نيال مطابقاً لنيال الطويل التركي ، الذي بعث به الحاكم في السنة التالية ، ٣٩٥/١٠٠٤ ، لقتال المتمرّد أبي ركوة ، وتوفي

أثناء زحفه[٦٧] ، وكان بين دعاة الحاكم العديد من الأتراك الذين من الواضح أنهم انضمّوا الى الجيش أو البلاط في عهد والده العزيز كمماليك شبان ترعرعوا في العقيدة الاسماعيلية ، فالعزيز هو أول خليفة فاطمي استورد الأتراك بأعداد كبيرة نسبياً[٦٨] . وكان مثل نيال هذا ، وهو الذي حمل اسماً تركياً ، ختكين التركي (فت تجين= الأمير المحظوظ) ، والذي سنناقشه فيما بعد ، كان يستخدم في وظائف تشمل كلاً من الجيش والدعوة . وبالحكم من خلال اسمه ، فإن سميّه من المذهب الدرزي ، أنوشتكين الدرزي ، كان تركياً هو الآخر .

وفي رجب من عام ٣٩٨/ آذار ١٠٠٨ ، عزل قاضي القضاة عبد العزيز بن محمد ابن النعمان من منصبه ، وكان خلفه هو مالك بن سعيد الفارقي ، الذي كان نائباً حتى ذلك الوقت ، ومكث في وظيفته حتى أُطيح به في ربيع الثاني سنة ٤٠٥/ تشرين الأول ١٠١٤[٦٩] . ومن بين وظائفه العديدة ، كانت الدعوة قد ذكرت بشكل صريح[٧٠] .

وكثيراً ماجرى اقتباس مجالس قاضيي القضاء عبد العزيز ومالك بن سعيد في كتابات الأسفار الدرزية ، ولذلك لابد وأن هذه المجالس كانت قد نشرت في صورة كتب[٧١] .

X

ومن المسائل التي لم تجد لها حلاً بعد ، مسألة الإنقطاع المتكرّر لمجالس الحكمة وعدم انتظامها إبان فترة الحاكم بأمر الله ، ونحن لانستطيع نسبتها الى ما زعم حول مزاجه «المتقلّب» ، فالشائعات والتعريض الذي تمّ تداوله حول الموضوع في المصادر العبّاسية السنية يجب التعامل معها بحذر شديد ، وطبيعي أنه لامجال هنا لمعاينة سياسة الحاكم الدينية المترددة ، وعلى القارىء المهتم العودة الى الأدب المختص بذلك[٧٢] .

وكانت إجراءات الحاكم الغريبة قد بدأت بسجل صدر في محرم ٣٩٥/ تشرين أول ١٠٠٤/ يحرّم فيه أكل أصناف مختلفة من الخضراوات ، ولاحقاً في ذي القعدة أو ذي الحجة سنة ٣٩٦/ آب ١٠٠٦ ، تمّ إغلاق المجالس وتوقيفها .

«وكان الناس الذين اعتادوا الظهور في القصور للاستماع الى قراءات من كتب مجالس الدعوة ، يجتمعون ، لكنهم كانوا يتعرّضون للضرب ولايقرأ عليهم شيء »[٧٣] .

غير أن سجلاً مناسباً لم يصدر إلا بعد ذلك بأربع سنوات أي في ذي القعدة سنة ٤٠٠/ حزيران ١٠١٠ : «وقرأ سجل يعلن أن مجالس الحكمة التي كانت تقرأ عادة على الأولياء

أيام الخميس ، والجمع قد ألغيت »[٧٤] . وكما ظهر في ختام نص المسجي الذي اقتبس في القسم الثامن أعلاه ، فإن ذلك قد ارتبط بسلسلة من الإجراءات الأخرى التي أفضت بكليتها الى توقف مجمل الدعوة الاسماعيلية : « وفي سنة أربعمائة أصدر الحاكم بأمر الله سجلاً رفع فيه الخمس والزكاة والفطرة والنجوى التي أثقل بها [الأولياء] ، والتي من خلالها ينالون البركة والرضى ، ويحتفظ بها القضاة معهم » . وتمّ من خلال سجل آخر إلغاء مجالس الحكمة التي كانت تقرأ على الأولياء أيام الخميس والجمع[٧٥] .

لكن سبق في ربيع الثاني ٤٠١/ تشرين الثاني ١٠١٠ ، أن ألغي هذا السجل ، هو والسجل الآخر المؤيد للاجراءات التي تميل الى السنية : « وقُرأ سجل في جميع المساجد يحرّم عصيان قرارات الامام ، ويأمر بوقف جميع النقاشات السخيفة . وأمر بإعادة عبارة « حي على خير العمل » [الاسماعيلية] الى الآذان وبحذف عبارة « الصلاة خير من النوم » من آذان الفجر ، وحرمت صلاة الضحى وصلاة التراويح ، واستأنفت أعمال الدعوة والمجالس كالمعتاد .

ولم يكن بين إلغائها واستئنافها المتجدد سوى خمسة أشهر[٧٦] .

وتشير العبارة التالية الى ذات السجل : « وصدر سجل تمّ في أعقابه استئناف عقد مجالس الحكمة مرة أخرى ، وفرض النجوى من جديد »[٧٧] .

وهكذا ، فمن الواضح أن التوقّف الأول للمجالس قد ارتبط بإجراءات أراد الحاكم من خلالها استيعاب السنة ، لكن بعد ذلك بخمسة أشهر ـ وربّما بضغط من « المؤسسة » الاسماعيلية القائمة ـ كان لابدّ من التخلّي عن تلك الإجراءات وإلغائها .

وتوقّفت تلك المجالس مرة أخرى بعد ذلك بسنوات ثلاث : « وفي يوم الخميس الثامن والعشرين [من شهر رجب ٤٠٤/ ٢ شباط ١٠١٤] ، اجتمع الأولياء وآخرون في القصر للاستماع الى قراءة القاضي من كتب مجالس الحكمة ، لكنهم مُنعوا من ذلك ، ولم تصلنا ، مع الأسف الأسباب الموجبة لهذا المنع .

وتوقفت المجالس للمرة الثالثة مع نهاية سنة ٤٠٥/١٠١٥ ، بعد تسمية أحمد بن أحمد بن العوام قاضياً للقضاة[٧٩] . وقد شهد على ذلك حمزة الدرزي في إحدى كتاباته في كتب الأسفار الدرزية[٨٠] . وأثبتها يحيى الأنطاكي ، الذي يروي حول إحداث ذات السنة : « وأقفل الحاكم باب المجلس الذي كان يأخذ فيه البيعة من شيعته ، وتقرأ فيه عليهم من علومه كل اسبوع ، وبقي مغلقاً لبعض الوقت »[٨١] . وهنا أيضاً نخفق في معرفة الأسباب الحقيقية لهذا التوقف ، لكن يبدو أنه قد ارتبط بالإضطرابات الدرزية التي بدأت قرابة ذلك

الوقت ، وأقدم شهادة على نشاطات المشاغبين الدروز هي «الرسالة الواعظة» للكرماني ، والتي تعود الى سنة ١٠١٧/٤٠٨ ، والموجهة الى الحسن بن حيدرة الأخرم ، وتضمّنت أنشطة أسبق من جانب أولئك الدروز الأوائل .

من الصعب إذن تفسير إغلاق المجالس هذا . هل أراد الحاكم وضع حد للدعوة الاسماعيلية باعتبارها راعية للمعتقد الدرزي ؟ أو ، على العكس من ذلك ، هل كانت «المؤسسة» الاسماعيلية تحاول اتقاء الهرطقة ودفعها عن طريق وقف المجالس ؟ وطبقاً ليحيى الانطاكي ، فإن الحاكم نفسه هو من أقفل المجلس ، ويتابع يحيى القول : «وأنعم [أي الحاكم] على ختكين الضيف بلقب داعي الدعاة وعهد إليه بالإشراف على المجلس ، بحيث أصبح يستخدم للجلسات المعتادة ؛ ومنحه فيما بعد لقب الصادق الأمين»[٨٢] .

وقد أثبت ختكين (مت تجين) هذا ، عقب ذلك ، إنه المناوىء الألدّ للدروز . وعندما التقى أتباع حمزة مع أتباع ختكين ، راح كل فريق يلعن الآخر[٨٣] . ولذلك ، فمن المحتمل جداً أن الحاكم أمر بوقف المجالس ، إما بالاتّفاق مع الدعاة الاسماعيليين أو استجابة لضغوطهم من أجل الحؤول دون ظهور المنشقّين الدروز بين صفوفهم .

لاتتوفر لدينا معلومات حول المجالس إبان السنوات الأخيرة من عهد الحاكم لكن من الواضح أن ابنه وخليفته الظاهر هو من أعاد تقديم الدعوة بكليتها وأعاد فتح المجالس ، بعد تولّيه للأمور في شوال ٤١١/شباط ١٠٢١ . «وأقام القاضي قاسم بن عبد العزيز بن [محمد بن] النعمان في القضاء والدعوة بباب الخلافة ، وأمره بإقامة الدعوة والهداية ، وقراءة مجالس الحكمة ، ونشر علوم التأويل لأهل الولاية ، وأن يقيم من أوامر الدعوة العلوية الفاطمية ما اندرس ، ويمحو ماأثره فيها أولو البغي ويبيّن ما انطمس .

وكتب سجلاً بذلك أنشأه الى جميع أهل دعوته ، وأمر كل داع من دعاته أن يتلوه على من طال من المؤمنين في ناحيته[٨٤]» .

«وبأولي البغي» كان يعني الدروز الذين ضدّهم ، بشكل أساسي ، وجه الظاهر اجراءاته الاصلاحية . وقد حُفظ سجله المؤرخ في ٥ شعبان سنة ٤١٧/ ٢١ أيلول ١٠٢٦ ووصلنا بكلماته الأصلية[٨٥] . وقد ورد هنا النص واضحاً بأن «باب الحكمة كان مفتوحاً... الى أن أمر مولانا الحاكم بأمر الله بإغلاق بابها لما رآه من المصلحة بحكم مشاهدته الأمور ، وسياسة الجمهور»[٨٦] . ولمّا زالت الظروف التي أدّت الى اغلاقها ، يتابع السجل ، فإن أمير المؤمنين أمر «داعي الدعاة ثقة الدولة... قاسم بن عبد العزيز محمد بن النعمان

سلّمه الله ، بفتح باب الحكمة لطالبيها ، وقراءة المجالس في قصور الخلافة ، بحيث جرت الرسوم المتقدمة في قراءتها فيها »(٨٧) .

وكان ساموئيل م . شتيرن قد نشر رسالة عُثر عليها في جنيزا كنيس الفسطاط ، تضمّنت تهنئة أحد الدعاة لقاضي القضاة ، وفي هذه الرسالة ، إشارة واضحة الى المجالس(٨٨) . ويفترض شتيرن أن الخليفة المشار اليه في الرسالة ، والذي لم يعد اسمه مقروءاً ، هو الظاهر ، وأن قاضي القضاة المذكور هو بالتالي قاسم بن عبد العزيز .

غير أن الرسالة لاتناقش سوى محاضرة من دعائم الاسلام للقاضي النعمان ، والذي هو من كتب الظاهرالمتوفرة للجمهور العام ، وهذا يتطابق مع ملاحظة الكاتب بأنه قد أدخل بدعة إقامة مجالس كل يوم جمعة بعد صلاة الجمعة ، يعقد على التناوب في المساجد الرئيسية الثلاثة (عمرو ، الأزهر ، ، الحاكم) . ولذلك فإن المقصود هنا ليس مجالس الحكمة بأي شكل من الأشكال ، بل قراءات الجمعة العامة حول الفقه الاسماعيلي . وهي القراءات التي كان القاضي النعمان قد استحدثها ، واستمرّت جزءاً من وظائف قاضي القضاة .

XII

أما المعلومات المتوفرة حول المجالس خلال عهد الخليفة المستنصر الطويل (٤٢٧ ـ ٤٨٧/ ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤) ، فهي قليلة جداً . والظاهر أن قاضي القضاة كان في بداية الأمر يتولى رئاسة الدعوة ، وفقاً لما كان معتاداً أصلاً . وهذا ماكان ، بادىء ذي بدء ، مع القاضي المعيّن من قبل الظاهر سنة ٤١٩/١٠٢٨ ، وهو عبد الحكيم بن سعيد الفارقي ، شقيق قاضي القضاة السابق وداعي الدعاة مالك الفارقي(٨٩) . وجاء بعده قاسم بن عبد العزيز بن محمد ابن النعمان سنة ٤٢٧/١٠٣٦ ، وهو الذي سبق له أن تولّى منصب قاضي القضاة في عهد الظاهر . ومن بين ألقابه ، نجد أن قيادة الدعوة [داعي الدعاة] قد ورد منصوصاً عليه بشكل واضح(٩٠) ، فقد مارس خدمة المجالس كل يوم خميس(٩١) . والداعي المشهور والمؤلف المؤيد في الدين الشيرازي تغنى بأطناب في مدحه لصباح الخميس الذي وصفه في قصيدة من قصائد ديوانه بأنه «عيد المؤمنين» وقال :

ياصباح الخميس أهلاً وسهلاً أنت عيد للمؤمنين عتيد(٩٢)

إن هذه البيانات تؤكد ، هي والمعلومات الواردة أعلاه ، افتراضنا بأن مجالس الحكمة

للأولياء لم تكن تقام في القصر إلا أيام الخميس في حين كانت مجالس القراءة الفقهية العامة المفتوحة للجميع والقائمة على «دعائم الاسلام» للقاضي النعمان ، تعقد في المساجد الكبيرة أيام الجمع بعد صلاة الجمعة .

وعندما عُزل قاسم من منصبه يوم الاثنين الثاني من محرم ٥/٤٤١ حزيران ١٠٤٩ ، تمّ الانعام بوظيفة قاضي القضاة على الفلسطيني الحسن بن علي اليازوري ، الحديث العهد بالنعمة . وتظهر حقيقة أن اليازوري ، السني الحنفي ، قد حمل أيضاً لقب داعي الدعاة ، كما كان الارتباط التقليدي بين قيادة الدعوة ومنصب قاضي القضاة وثيقاً . وعندما عيّنه الخليفة في منصب الوزارة أيضاً بعد ذلك بعام ، أي في ٧ محرم ٤٤٢/ ١حزيران ١٠٥٠ ، صدر سجل التعيين وفيه إشارة واضحة الى لقبه بداعي الدعاة[٩٣] .

ويمكن تصور أن تسمية سنّي في منصب داعي الدعاة كان في نظر الدعاة الاسماعيليين أمراً مخزياً ، ولايمكن أن يكون الداعي المؤيد في الدين الشيرازي وحيداً في تسمية هذا التعيين بأنه أمر «ليست له سابقة ولم يسمع بمثله»[٩٤] . وكان المؤيد نفسه يأمل في تعيينه داعياً للدعاة ، حتى ولو كان نائباً فقط لليازوري صاحب السلطة المطلقة :

«عندما بدا أن المنصب [الوزاري] الذي تمكّن منه لم يسمح له بالظهور شخصياً في الأندية لقراءة مجالس الدعوة ، ظنّ الجميع أنه لن يمنعني من هذه الوظيفة ، وأنه لن يسمّي أحداً غيري لها» . غير أن أمل المؤيد لم يتحقّق وخاب رجاؤه فيه . فقد عهد اليازوري بالمجالس الى سلفه قاسم الطاعن في السن . واحتجّ المؤيد لكن دون جدوى ، فاليازوري احتج بأن «السبب في تعيين [قاسم] بن النعمان هو عجائز القصر من أسرتي الحاكم والعزيز ، لأنهن كنّ يعتبرن النعمان مؤسس هذه [الدعوة] ولذلك فإن لأولاده وسلالته الحق الشرعي الأكبر في هذا المنصب»[٩٥] .

ولم يأت زمن المؤيد إلا عندما أُطيح باليازوري وأعدم ، أي حتى العام ١٠٥٨/٤٥٠ ، إذ تمّ تعيينه أخيراً في منصب داعي الدعاة في تلك الفترة[٩٦] . وربّما استمرّ في ذلك في جميع الأحوال حتى وفاته سنة ١٠٧٧/٤٧٠ ، مع فترة انقطاع وجيزة أثناء ابعاده الى سورية . وبما أنه قد دُفن في دار العلم السابقة التي أنشأها الحاكم بأمر الله[٩٧] . فيمكننا افتراض أنه قد عاش وعمل في ذلك المكان . فالأكاديمية السابقة لم تعد مطلوبة لأغراض علمية كما هو واضح ، بل أنها قد استخدمت كما سنرى لاحقاً ، لأغراض الدعوة في الفترة الفاطمية المتأخرة . غير أن عقد مجالس الخميس ، ربّما كان

قد استمر في القصر أيضاً .

ومن المعروف جيداً أن قاضي القضاة قد احتفظ بالقيادة الاسمية للدعوة وبلقب داعي الدعاة . وبهذا الشكل وحسب يمكننا ، على سبيل المثال ، توضيح سبب النظر الى عبد الحكيم المليجي ، خليفة اليازوري في منصب قاضي القضاة ، والذي احتلّ هذا المنصب أكثر من سبع مرات مابين ٤٥٠/١٠٥٨ ـ ٤٦٠/١٠٦٨ ، على أنه مؤلف «المجالس المستنصرية» .[٩٨] إن كلاً من سلالة أحمد الحكيم بن سعيد الفارقي ـ وولاية عبد الكريم وأحمد وحفيده أحمد بن عبد الكريم ـ حملوا في آن معاً لقب الوزير وقاضي القضاة وداعي الدعاة[٩٩] . وكذلك ، فإن الوزير ابن أبي كُدينة ، الذي تولّى منصب قاضي القضاة سبع مرات أيضاً ، قد تسمّى بشيخ الدعوة[١٠٠] ، وحمل لقب داعي الدعاة[١٠١] . ولهذا يبدو أن قاضي قضاة تلك الأيام كان الزعيم الرسمي للدعوة ، في حين كان المؤيد ، في الحقيقة ، هو من تولى عقد مجالس الحكمة .

XIII

تشير الفقرة المقتبسة من القسم الثامن (XIII) من تاريخ المسبّحي الى مجالس الحكمة على أنها «كتب» يكتبها الداعي ، ثمّ يجيزها الامام ـ الخليفة ، وتنشر أخيراً في مبيضّات . وكثيراً ماورد ذكر مثل هذه المجموعات من المجالس واقتبس منها في الأدبين الدرزي والاسماعيلي ، والبعض منها تمّ الاحتفاظ به .

وقد جمعت مجالس القاضي النعمان في كتابه «تأويل الدعائم» وهو الكتاب المقسم الى اثني عشر جزءاً ، تضمن كل واحد منها عشرة مجالس[١٠٢] . أما مجالس العزيز بالله ومجالس الحكمة الحاكمية فإنها لم تُعرف إلا من خلال اقتباسات لاحقة[١٠٣] . وجرى نسبة المجالس المستنصرية إمّا الى المؤيد وإما الى الوزير الأرمي والدكتاتور العسكري بدر الجمالي[١٠٤] . وقد حدّد محقق هذه المجالس ، محمد كامل حسين ، تاريخها ـ بناء على دليل داخلي ـ بالفترة مابين ٤٤٦/ ١٠٥٤ ـ ٤٥٥/١٠٦٣ ، واستنتج بالتالي أن كاتبها لابدّ أنه كان محمد بن القاسم بن عبد العزيز بن محمد بن النعمان . إلا أن شتيرن أظهر بأن الألقاب الواردة في العمل ذاته تشير الى قاضي القضاة المليجي على أنه مؤلفها الرسمي[١٠٥] .

يضاف الى هذه المجموعات التي تمّ تصنيفها تحت اشراف أئمة مختلفين ـ أي أنها قد

كتبت باسمهم في أيامهم وأجازوها بأنفسهم ـ مجموعات أخرى من المجالس لدعاة محددين لعل الأشهر منها هي «المجالس المؤيدية»[١٠٦] . وهي تتكوّن من ثمانية مجلّدات ، يحتوي الواحد منها ١٠٠ مجلس ، وقد نشر بعض هذه المجلّدات[١٠٧] . وهي تمضي دون أن تذكرنا إذا كان الدعاة العاملون خارج الامبراطورية الفاطمية قد عقدوا مجالس خاصة بهم ، مع أن حميد الدين الكرماني يذكر في إحدى المناسبات «مجالسه البصرية والبغدادية» التي ، مع الأسف ، لم تكتب لها النجاة[١٠٨] .

XIV

أن النقص في المصادر المفصّلة للفترة الفاطمية المتأخرة ـ بمقدار ما يتعلق الأمر بمجالس الحكمة ـ قدعوّض جزئياً بالفقرة الطويلة نسبياً من كتاب المؤرخ ابن الطوير (٥٢٤ ـ ٦١٧/ ١١٣٠ ـ ١٢٢٠) والذي اقتبس منه المقريزي ، والنص مفصح عن نفسه وليس بحاجة لأي تعليق[١٠٩] .

وأمّا داعي الدعاة فإنه يلي قاضي القضاة في الرتبة ويتزيا بزيه في اللباس وغيره ، ووصفه بأن يكون عالماً بجميع مذاهب أهل البيت يقرأ عليه ويأخذ العهد على من ينتقل من مذهبه الى مذهبهم ، وبين يديه من نقباء المعلّمين اثنا عشر نقيباً ، وله نوّاب كنواب الحكم في سائر البلاد ، ويحضر اليه فقهاء الدولة . ولهم مكان يقال له دار العلم والجماعة منهم على التصدير بها أرزاق واسعة[١١٠] . وكان الفقهاء فيها يتفقون على دفتر يقال له مجلس الحكمة في كل يوم اثنين وخميس ، ويحضّر مبيضاً الى داعي الدعاة فينفذه اليهم ويأخذه منهم ويخل به الى الخليفة في هذين اليومين المذكورين ، فيتلوه عليه إن أمكن ، ويأخذ علامته بظاهره ، ويجلس بالقصر لتلاوته على المؤمنين في مكانين : للرجال على كرسي الدعوة بالإيوان الكبير ، وللنساء بمجلس الداعي ، وكان من أعظم المباني وأوسعها . فإن فرغ من تلاوته على المؤمنين والمؤمنات حضروا اليه لتقبيل يديه ، فيمسح على رؤوسهم بمكان العلامة ، أعني خط الخليفة ، وله أخذ النجوى من المؤمنين بالقاهرة ومصر وأعمالها ولاسيما الصعيد ، ومبلغها ثلاثة دراهم وثلث ، فيجتمع من ذلك شيء كثير يحمله الى الخليفة بيده بينه وبينه ، وأمانته في ذلك مع الله تعالى . فيفرض له الخليفة منه مايعينه لنفسه وللنقباء . وفي الاسماعيلية الممولين من يحمل ثلاثة وثلاثين ديناراً وثلثي دينار على حكم النجوى ، وصحبة ذلك رقعة مكتوبة باسمه فيتميّز في المحوّل ، فيخرج له عليها خط

الخليفة : بارك الله فيك وفي مالك وولدك ودينك ، فيدخر ذلك ويتفاخر به . وكانت هذه الخدمة متعلقة بقوم يقال لهم بنو عبد القوي أباً عن جد ، آخرهم الجليس . وكان الأفضل بن أمير الجيوش نفاهم الى المغرب ، فولد الجليس بالمغرب وربّي به ، وكان يميل الى مذهب أهل السنّة . وولي القضاء مع الدعوة ، وأدركه أسد الدين شيركوه وأكرمه وجعله واسطة عند الخليفة العاضد ، وكان قد حجر على العاضد ، ولولاه لم يبق في الخزائن شيء لكرمه وكأنه علم أنه آخر الخلفاء » .

الحواشي

١ ـ س .م شتيرن ، «كتاب البلاغ الأكبر...» في : دراسات في الاسماعيلية المبكرة (القدس ـ ليدن ، ١٩٨٣) ، ص٥٦ ومابعدها .

٢ ـ ابن الدواداري ، كنز الدرر ، م٦ ، تح . المنجد (القاهرة ، ١٩٦١) ، ص٤٥ .

٣ ـ القاضي النعمان ، افتتاح الدعوة ، تح . وداد القاضي (بيروت ، ١٩٧٠) ، ص٣٧ ، وتح . الدشراوي (تونس ، ١٩٧٥) ، ص٨ .

٤ ـ افتتاح الدعوة ، تح . القاضي ، ص٧٦ ، تح . الدشراوي ، ص٥٢ ومابعدها .

٥ ـ «كتاب العالم والغلام» ، تح . مصطفى غالب في : أربع كتب حقانية (بيوت ، ١٩٨٣) ، ص٢٣ ، وانظر أيضاً ايفانوف ، دراسات في الاسماعيلية الفارسية المبكرة . (بومباي ، ١٩٥٥) ط٢٠ ، ص٦٦ ومابعدها .

٦ ـ النص الذي يورده غالب هنا ليس صحيحاً . والصحيح هو «لاأقرب رعيتك ولاأتعدى سنُتك» .

٧ ـ انظر : اسماعيل بونوالا ، بيلوغرافيا الأدب الاسماعيلي (كاليفورنيا ، ١٩٧٧) ، ص٩١ ومابعدها .

٨ ـ ف كليم ، دعوة الداعي الفاطمي المؤيد في الدين في شيراز (فرانكفورت ، ١٩٨٩) ، ص٢٠٥ ومابعدها [بالألمانية] .

٩ ـ المصدر السابق ، ص٢٠٠ ـ ٢٠٢ ، النص العربي ، ص٢٣٢ .

١٠ ـ وتقرأ : يدعوه الى إمام زمانه .

١١ـ وتقرأ : والإيمان بالإمام وطاعته .

١٢ ـ القرآن الكريم : ٥٩/٤٠ .

١٣ ـ لايزال يذكر وفاة عضد الدولة البويهي في تلك السنة . انظر مقالة مادلونغ حول القرامطة في مجلة Der Islam ، ٣٤ (١٩٥٩) ، ص٥٩ ، حاشية١ ، والصفحات ٦٨ ومابعدها .

١٤ ـ النويري ، نهاية الأرب ، م٢٥ ، تح . الحسيني والأهواني (القاهرة ، ١٩٨٤) ص٢١٧ ـ ٢٢٠ .

١٥ ـ المقريزي ، الخطط (بولاق ، ١٢٧٠/١٨٥٣) ، م١ ، ص٣٩٦ ـ ٣٩٧ .

١٦ ـ كلمة «وكتبه» مفقودة عند النويري .

١٧ ـ وتقرأ : فلا تزهر (الخطط) .

١٨ ـ وتقرأ : لحقّها (الخطط) .

١٩ ـ وتقرأ : وتقوم بـ(الخطط) .

٢٠ ـ وتقرأ : من ربهم (الخطط) .

٢١ ـ هكذا عند المقريزي في (الخطط) ، و«المغرور» عند النويري .

٢٢ ـ وتقرأ : تتأول عليه بما يبطله (الخطط) .

٢٣ ـ عند المقريزي (تستفيده) ، وعند النويري (تستعبده) .

٢٤ ـ هكذا في الخطط ، وعند النويري : طلاق الحرج والسنة .

٢٥ ـ وتقرأ : لامثوبة (الخطط) .

٢٦ ـ وتقرأ : لاخيار (الخطط) .

٢٧ ـ الطلاق العربي القديم يدعى (ظهار) . والجملة هي : «أنت علي كظهر أمي» .

٢٨ ـ وتقرأ : أنا المستحلف (الخطط) .

٢٩ ـ في الخطط : مجددة عليك ، وعند النويري : محددة عليك .

٣٠ ـ انظر مقالة مادلونغ «الفاطميّون» ، ص٥٩ و ٦٨ .

٣١ ـ العمري ، تعريف بالمصطلح الشريف (القاهرة ، ١٨٩٤) ، ص١٥٧ .

٣٢ ـ القلقشندي : صبح الأعشى (القاهرة ، ١٩١٣) ، م١٣ ، ص٢٤٦ ومابعدها .

٣٣ ـ دوساسي ، عرض لدين الدروز (باريس ، ١٨٣٨) ، م١ ، المقدمة ، ص١٣٦ .

٣٤ ـ ايفانوف ، عقيدة (بومباي ، ١٩٣٦) ، ص١٣ ـ ١٧ .

٣٥ ـ انظر : ملا عبد الحسين ، غولزاري داودي (أحمد آباد ، ١٩٢٠) ، ص١٢٥ ـ ١٣٨ .

٣٦ ـ افتتاح الدعوة ، تح . القاضي ، ص٧٣ ، تح . الدشراوي ، ص٤٩ .

٣٧ ـ هكذا في افتتاح الدعوة ، تح . الدشراوي ، ص٥٣ ، تح . القاضي ، ص٧٦ .

٣٨ ـ المصدر السابق ، تح . القاضي ، ص١٣٠ ، تح . الدشراوي ، ص١٢٨ .

٣٩ ـ المصدر السابق ، تح . القاضي ، ص١٤٠ ، تح . الدشراوي ، ص١٤٦ .

٤٠ ـ المصدر السابق ، تح . القاضي ، ص١٣٣ ، تح . الدشراوي ، ص١٣٢ .

٤١ ـ ابن عذارى ، البيان المغرب ، تح . كولن وبروفنسال (ليدن ، ١٩٤٨) ، ص١٥٢ .

٤٢ ـ ادريس عماد الدين ، عيون الأخبار ، م٥ ، تح . غالب (بيروت ، ١٩٧٥) ، ص١٢٥ ، ١٣٧ ، ابن عذارى ، البيان ، ص١٥٩ .

٤٣ ـ مجتزءات سيرة المهدي وصلتنا من خلال عيون الأخبار لأدريس عماد الدين ، م٥ .

٤٤ ـ ادريس ، عيون ، م٥ . ص١٣٧ .

٤٥ ـ أبو بكر المالكي ، رياض النفوس ، تح . الكبوش (بيروت ، ١٩٨١) ، م٢ ، ص٤٧٥ ومابعدها .

٤٦ ـ النعمان ، المجالس والمسايرات ، تح . الفقي (تونس ، ١٩٧٨) ، ص٣٤٨ ، ٤٣٤ ، ٤٨٧ ، ٥٤٦ .

٤٧ ـ المصدر السابق ، ص٤٨٧ .

٤٨ ـ المصدر السابق ، ص٥٧ ، ص٧٧ ، ٧٩ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢٢٧ ، ٢٤١ ، ٢٨١ .

٤٩ ـ المصدر السابق ، ص٣٨٦ ـ ٣٨٨ .

٥٠ ـ ابن حجر ، رفع ، في : الكندي ، كتاب الولاة وكتاب القضاة ، تح . غيست (ليدن ـ لندن ، ١٩١٢) ، ص٥٨٦ .

٥١ ـ ابن حجر ، رفع ، ص٥٨٥ ، ٥٨٧ ، ٥٨٩ ، ٥٩١ .

٥٢ ـ المصدر السابق ، ص٥٩٢ ـ ٥٩٥ .

٥٣ ـ المسبّحي ، في : المقريزي ، الخطط ، م١ ، ص٣٩١ ، واتعاظ ، تح . الشيال (القاهرة ، ١٩٦٧) م١ ، ص٢٨٥ .

٥٤ ـ الخطط ، م١ ، ص٣٩١ .

٥٥ ـ اقرأها : وللدعوة المتصلة . بينما في طبعة بولاق : والدعوة المتصلة ، وليس لها هنا من معنى .

٥٦ ـ أخو محسن ، مقتبس في : النويري ، نهاية الأرب ، م٢٥ ، ص١٩٣ ومابعدها ، الداواداري ، كنز ، م٦ ، ص٤٨ ومابعدها .

٥٧ ـ افتتاح الدعوة ، تح . القاضي ، ص١٧٢ ، تح . الدشراوي ، ص١٨٩ .

٥٨ ـ القلقشندي ، صبح الأعشى ، م١٠ ، ص٤٣٤ ومابعدها ، شتيرن ، «القاهرة» في : دراسات في الاسماعيلية المبكرة ، ص٢٤٢ .

٥٩ ـ القلشقندي ، صبح ، م١٠ ، ص٤٣٧ .

٦٠ ـ المصدر السابق ، م١٠ ، ص٤٣٨ .

٦١ ـ شتيرن ، «القاهرة» ، ص٢٣٦ ومابعدها .

٦٢ ـ الكندي ، كتاب الولاة ، ص٥٩٦ ـ ٥٩٩ .

٦٣ ـ اتعاظ ، م٢ ، ص٢٤ ، ٤٠ .

٦٤ ـ مطبوعة : م . ذال .

٦٥ ـ مطبوعة : وأخذ الدعوة على الناس . وربّما يجب أن تكون : وأخذ العهد على الناس .

٦٦ ـ اتعاظ ، م٢ ، ص٥٠ .

٦٧ ـ المصدر السابق ، م٢ ، ص٦١ ، يحيى سعيد الانطاكي ، تاريخ ، تح . كراتشوفسكي وڤاسيلييف ، في مجلة Patrologia Orientalis ، ٢٣ (١٩٣٢) ، ص٤٧٣ ، ابن ظافر ، أخبار الدول المنقطعة ، تح . ڤيري (القاهرة ، ١٩٧٢) ، ص٤٥ .

٦٨ ـ ي . ليف ، الدولة والمجتمع في مصر الفاطمية (ليدن ، ١٩٩١) ، ص٩٠ ومابعدها .

٧٠ ـ اتعاظ ، م٢ ، ص٧٢ ، ١٠٦ .

٧١ ـ تلك التي لعبد العزيز في الرسائل (٧٢ ، ٧٦) ولمالك في الرسائل (٤٢) ، انظر شتيرن ، القاهرة .

٧٢ ـ حول التفسيرات المختلفة ، انظر على سبيل المثال مقالة هالم «الخليفة الحاكم» ، في مجلة Der Islam ، ٦٣ (١٩٨٦) ، ص١١ ـ ٧٢ .

٧٣ ـ اتعاظ ، م٢ ، ص٧٣ .

٧٤ ـ المصدر السابق ، م٢ ، ص٨٢ .

٧٥ ـ الخطط ، م١ ، ص٣٩١ .

٧٦ ـ اتعاظ ، م٢ ، ص٨٦ .

٧٧ ـ المصدر السابق ، م٢ ، ص٨٥ . وتقرأ : «بإعادة مجالس الحكمة وأخذ النجوى» .

٧٨ ـ المصدر السابق ، م٢ ، ص١٠٣ .

٧٩ ـ حدث هذا التعيين طبقاً للمقريزي (اتعاظ ، م٢ ، ص١٠٨) في ٢١ شعبان ٤٠٥/١٤ شباط ١٠١٥ .

٨٠ ـ انظر مقالة برير «أصول الدين الدرزي» في مجلة Der Islam ، ٥٢ (١٩٧٥) ، ص٦٣ . والعدد ٥٣ (١٩٧٦) ، ص٢٥ .

٨١ ـ الانطاكي ، تح . شيخو ، ص٢٠٩ ، ٢٢١ .

٨٢ ـ المصدر السابق ، ص٢٠٩ .
٨٣ ـ المصدر السابق ، ص٢٢٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢١ .
٨٤ ـ ادريس ، عيون الأخبار ، م٦ ، تح . غالب ، ص٣١١ .
٨٥ ـ المصدر السابق ، ، ص٣١١ ـ ٣١٧ .
٨٦ ـ المصدر السابق ، ص٣١٤ .
٨٧ ـ المصدر السابق ، ص٣١٥ .
٨٨ ـ شتيرن ، القاهرة ، ص٢٤٣ ـ ٢٤٥ .
٨٩ ـ الكندي ، كتاب الولاة ، ص٦١٣ .
٩٠ ـ المصدر السابق .
٩١ ـ اتعاظ ، م٢ ، ص٢٠٥ .
٩٢ ـ ديوان ، تح . كامل حسين (القاهرة ، ١٩٤٩) ، ص٢١٤ ، شتيرن القاهرة ، ص٢٤١ .
٩٣ ـ اتعاظ ، م١ ، ص٢١٢ .
٩٤ ـ المؤيد في الدين الشيرازي ، سيرة ، تح . كامل حسين (القاهرة ، ١٩٤٩) ، ص٨٨ .
٩٥ ـ المصدر السابق ، ص٩١ ، وشتيرن ، القاهرة ، ص٢٤٠ ومابعدها .
٩٦ ـ اتعاظ ، م٢ . ص٢٥١ .
٩٧ ـ الخطط ، م١ ، ص٤٦٠ .
٩٨ ـ شتيرن ، القاهرة ، ص٢٣٩ ومابعدها .
٩٩ ـ ابن الصيرفي ، الاشارة الى من نال الوزارة ، تح . مخلص (القاهرة ، ١٩٢٥) ، ص٤٨ ـ ٥٠
١٠٠ ـ اتعاظ ،م٢ ، ص٣٠٧ .
١٠١ ـ ابن الصيرفي ، ص٥١ .
١٠٢ ـ بونوالا ، ببلوغرافيا ، ص٦٤ . وقد حقق عادل العوا الجزء الأول باسم «منتخبات اسماعيلية» (دمشق ، ١٩٥٨) .
انظر أيضاً : شتيرن ، القاهرة ، ص٢٣٨ .
١٠٣ ـ بونوالا ، ببلوغرافيا ، ص٨٢ ـ ٣١٩ .
١٠٤ ـ المصدر السابق ، ص٣١٩ .
١٠٥ ـ شتيرن ، القاهرة ، ص٢٣٩ ومابعدها .
١٠٦ ـ بونوالا ، ببلوغرافيا ، ص١٠٦ .
١٠٧ ـ المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، م١ +٣ ، تح . غالب (بيروت ١٩٧٤ ـ ١٩٨٤) .
١٠٨ ـ الكرماني ، كتاب الرياض ، تح . عارف تامر (بيروت ، ١٩٦٠) .
١٠٩ ـ المقريزي ، الخطط ، م١ ، ص٣٩١ ، ابن الطوير ، نزهة المقلتين في أخبار الدولتين ، تح . فؤاد السيد (بيروت ، ١٩٩٢) ، ص١١٠ ـ ١١٢ .
١١٠ ـ فؤاد السيد قرأها «التصدر» بدلاً من «التصدير» (ط . بولاق) .

٦

القاضي النعمان والفقه الاسماعيلي

اسماعيل بونوالا*

إن تمحيصاً دقيقاً للأدب الاسماعيلي المبكّر يكشف أنه لم يوجد قبل قيام السلالة الفاطمية الحاكمة فقه اسماعيلي متميّز[١] . والحقيقة أن الجماعة الاسماعيلية ونشاطات الدعوة كانت منبثّة في طول الامبراطورية العباسية وعرضها ، كما يبدو أن هناك بعض الأدلة التي تفيد أن الاسماعيليين الأوائل قد اتّبعوا فقه أي بلد استوطنوه[٢] .

وبتأسيس الخلافة الفاطمية تغيّرت الحالة تغيّراً خطيراً مع بدء قيام الفقة الاسماعيلي باتّخاذ شكل محدّد بدعم من الخلفاء ، إن معلوماتنا حول حالة الفقه الاسماعيلي قبل تبنّي الخلفاء الفاطميين لأعمال القاضي النعمان بشكل رسمي . مُستقاة من المؤرخين السنة بشكل أساسي . فابن عذارى (المتوفي بعد عام ١٣١٢/٧١٢) ، يروي أن أبا عبد الله الشيعي ، مؤسس الخلافة الفاطمية ، أدخل بعد دخوله المظفّر الى القيروان عبارة «حي على خير العمل» الى الآذان للصلاة ، وأمر بحذف عبارة «الصلاة خير من النوم» من آذان صلاة الصباح . كما أضاف الى شعائر صلاة الجمعة الصلاة على علي وفاطمة والحسن والحسين بعد الصلاة على النبي ، وحرّم تلاوة صلاة التراويح خلال شهر رمضان . ويروي ، الى جانب ذلك ، أن محمداً بن عمر بن يحيى المروزي (ت٣٠٣/٩١٥) ، أول قاضٍ فاطمي يعيّنه أبو عبد الله الشيعي ، وثبّته المهدي ، أول خليفة فاطمي ، في مركزه ، كان قد أصدر أمراً يمنع

---

* Ismail K. Poonawala : أستاذ العربية والدراسات الاسلامية في جامعة كاليفورنيا ، لوس أنجلس . اختص بالدراسات الاسماعيلية وله عدة مؤلفات أشهرها عمله الضخم الذي جمع فيه فهرساً شاملاً للكتب والمخطوطات الاسماعيلية وصدر بعنوان «ببلوغرافيا الأدب الاسماعيلي» (كاليفورنيا ، ١٩٧٧) بالإضافة الى العديد من المقالات في الموسوعتين الايرانية والاسلامية .

الفقهاء من إعطاء الأحكام والفتاوى إلا طبقاً للمذهب الجعفري (أي الشيعي) ، وأعلن بطلان «طلاق البتة» ، وقال بحق ميراث البنت لكامل ميراث الأب ، وحرمان قرابة العصبة في حال وجود ولد ذكر[٣] . ولدينا شهادة للنعمان بهذا الخصوص تقول أن المهدي لم يوافق على حرمان الفقهاء لذوي الأرحام من الميراث[٤] .

ويروي ابن عذارى وهو يتناول فترة عهد المعزّ ، إضافة الى ذلك ، أن الخليفة بعث بقاضٍ سنة ٣٤٩/ ٩٦٠ الى أئمة المساجد ومؤذنيها يأمرهم بعدم إهمال عبارة «حيّ على خير العمل» من الآذان ، وأن تتم تلاوة البسملة بصوت مسموع في بداية كل سورة [في الصلوات المفروضة] ، وأن يسلّموا تسليمتين [في نهاية كل صلاة] ، وأن يكبّروا خمس مرّات في صلاة الجنازة . كما أمر بعدم تأخير صلاة العصر وعدم تسبيق صلاة العشاء . وأُمرت النساء بعدم النواح أثناء سير الجنازة إلا وقت الدفن ، ومنع العميان من تلاوة [القرآن] على القبور[٥] .

يضاف الى ماورد أعلاه من تغييرات ، وماورواه ابن حماد (ت ٦٢٨/ ١٢٣١) ، القاضي والمؤرخ البربري ، من إدخال القنوت الى صلاة الجمعة[٦] ، في حين يروي المقريزي (ت٨٤٥/١٤٤٢) أن القائد الفاطمي جوهر أهمل ، بعد دخوله مصر فاتحاً ، رؤية الهلال كمعيار لتحديد بداية شهر رمضان ، واستحدث تقويماً ثابتاً مبنيّاً على حسابات فلكية[٧] . أمّا تاريخ إدخال التقويم الثابت فليس معروفاً على وجه التحديد ، غير أن التعليقات التالية للنعمان تكشف شيئاً وتدل على أن المعزّ ربّما هو من أسسها في الوقت الذي تمّ فيه تبنّي «الدعائم» على أنها القانون الفقهي الرسمي للفاطميين . وكان النعمان قد نصّ في كتابه «الاقتصار» ، الذي كتبه قبل «الدعائم» ، على أنه علينا ألا نبدأ صيام رمضان حتى نرى الهلال الجديد ، ولانفطر حتى نراه أيضاً ، وإذا لم نتمكّن من رؤيته ، فعلينا إتمام(ثلاثين) يوماً . أما في «الدعائم» ، فقد قال أن من يعشْ في ظل إمام حاضر ، أو مع اتّصال به ، فعليه الصيام مع صيام الامام والإفطار مع إفطاره ، لأن الامام هو من يحرص على الأمور الدينية ويعنى بها[٨] .

أمّا الخوشاني (ت ٣٧١/ ٩٨١) ، الفقيه المالكي من خوشان قرب القيروان الذي غادر موطنه قرابة عام ٣١١/ ٩٢٣ لأنه لم يتمكّن من التفاهم مع الشيعة ، فقد دوّن أسماء أربعة أشخاص خلفوا محمد بن عمر المروزي في قضاء القيروان ، لكنه لم يذكر أية معلومات بخصوص كتاباتهم الفقهية[٩] . وروى المؤرخ الاسماعيلي ادريس عماد الدين (ت ٨٧٢/١٤٦٨) على ذمة أبي عبد الله جعفر بن محمد بن الهيثم (أحد أصحاب أبي عبد الله

الشيعي[١٠]) ، أن أفلح بن هارون الملوسي ، قاضي المهدي في رقّادة والمهدية ، قد صنّف بعض الأعمال في الفقه ، لكن لم تكتب النجاة لهذه الأعمال[١١] . وبإمكان المرء التخمين بأن بعض أولئك الفقهاء والقضاة قد انغمسوا في تصنيفاتهم الشرعية على أمل أن تلقى أعمالهم اعترافاً رسمياً بها ، وبعد الاعتراف الرسمي بالنعمان على أنه المشرّع الفاطمي ، كما سنرى لاحقاً ، فإن أعمال معاصريه من المغاربة ربّما سقطت في زوايا الإهمال وفقدت .

ونتّجه الآن الى معاصري النعمان الأكبر سنّاً في الشرق . فالظاهر أن كلاً من أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت ٣٢٢/٩٣٤) وأبي الحسن محمد النسفي (ت٣٣٢/٩٤٣) حاول إيجاد وتطوير نظام قضائي اسماعيلي مستقل ، طالما أن ابن النديم ، الذي صنّف كتابه «الفهرست» سنة ٩٨٧/٣٧٧ ، قد أورد أنهما صنّفا أعمالاً هامة في الفقه[١٢] . لكن ليس هناك من تأكيد لذلك من جانب المصادر الاسماعيلية[١٣] ، يغطي الرازي جوانب عديدة من الطقوس كالطهارة والصلاة والصوم والحج ، وجوانب فقهية تتعلّق بالزواج والطلاق والميراث . غير أن الغرض الأساسي للمؤلف كان ، على كل حال ، الاشتقاق اللغوي للمصطلحات الاسلامية ، إذ أنه لم يُطل الكلام عن نقاط ذات صفة فقهية[١٥] .

واجه الخلفاء الفاطميّون الثلاثة الأوائل العديد من المشاكل أثناء توطيدهم لسلطتهم . فقد قابلت المهدي حركات تمرّد وعصيان داخلي عديدة نجمت عن عزلهِ لأبي عبد الله الشيعي . وانشغل كل من القائم والمنصور بثورة الخارجي أبي يزيد ، وهي الثورة التي تعاطف معها جمهور مدينة القيروان السنّي المالكي المعادي ، وكادت أن تضع الدولة الوليدة على شفا هاوية . ولم يكن إلا في عهد الخليفة الرابع المعزّ أن حقّقت الدولة استقراراً كافياً وأمناً داخلياً مكّنها من الانطلاق في سياسة من الفتوحات والتوسّع في الأراضي .

وقد تطلّب إنشاء الحكم الفاطمي إجراء بعض التعديلات على الأهداف الثورية للدعوة وسياساتها كما أملتها حاجات الدولة وحقائق المناخ السنّي لشمال افريقية حيث كان المذهب المالكي مترسّخاً بإحكام . وهكذا ، وجد الاصلاح العقائدي الذي بدأه المهدي لهذا الغرض ، تعبيراً له أكثر وضوحاً إبان عهد المعز[١٦] ، حيث كان الوقت مهيئاً لوضع مذهب للدولة وإعلان قانون شرعي . وكان النعمان ، الذي خدم الخلفاء الأربعة الأوائل جميعهم بإخلاص وصنف بمواقفهم الواضحة أعمالاً فقهية وشرعية ضخمة ، كان قد كُلّف من قبل الخليفة الرابع المعز في نهاية الأمر بتصنيف كتابه «دعائم الاسلام» الذي حاز على اعتراف رسمي به . ولهذا نتحول اليه الآن .

وطبقاً لأقواله هو ، فقد خدم النعمان الخليفة الفاطمي الأول ، المهدي ، لمدة تسع

سنوات وبضعة أشهر وأيام قبل وفاة الأخير . ثمّ خدم بعد ذلك الخليفة الثاني ، القائم ، طوال مدة حكمه[١٧] . لكنه لايصف ، مع الأسف ، طبيعة منصبه بدقة سوى أن واجبه قد تمثّل بكتابة أخبار الحاشية الملكية الى الخليفة يومياً . ويبدو من هذه الوظيفة أنه كان موضع ثقة كل من المهدي والقائم . يضاف الى ذلك أنه خدم حفيد المهدي ، الأمير الشاب المنصُور ، الذي أصبح الخليفة الثالث فيما بعد ، من خلال جمع الكتب واستنساخها له لبعض الوقت خلال عهد المهديّ ، وطوال عهد القائم .

وبعد تولّيه لمنصب الخلافة بفترة قصيرة (سنة ٩٤٦/٣٣٤) ، وقبيل إعلان وفاة القائم رسمياً (أي سنة ٩٤٧/٣٣٦) إثر سحقه لثورة الخارجي ، قام المنصور بتعيين النعمان في منصب قضاء طرابلس[١٨] . وفي سنة ٩٤٨/٣٣٧ ، عندما نقل الخليفة عاصمته الى مدينة المنصورية الجديدة ، حظي النعمان بترقية من الخليفة من مجرّد قاضي مقاطعة متواضع الى قاض للقضاة وذلك عندما ولّاه المنصور قضاء العاصمة الى جانب قضاء المهدية والقيروان مع حق تعيين قضاة آخرين في مجال حكم الفاطميين[١٩] . وهكذا يكون صعود النعمان الى أعلى منصب قضائي في الدولة قد تزامن مع توطيد الدولة في أعقاب الهزيمة الساحقة لثورة الخارجي وإضعاف المعارضة المالكية السنّية .

أما المعز (٣٤١ ـ ٩٥٣/٣٦٥ ـ ٩٧٥) ، الذي كانت للنعمان علاقة حميمة معه حتّى قبل تولّيه لمنصب الخلافة(٢٠) ، فإنه لم يكتفِ بتثبيته في منصبه الرفيع وحسب ، بل وأصدر مرسوماً ملكياً سنة ٩٥٤/٣٤٣ عهد اليه فيه بإجراءات «المظالم» في طول المجال الفاطمي وعرضه[٢١] . وقد نصّ السجل بوضوح على أنه قد عُهد الى النعمان بسلطة واسعة ، وأن مجال سلطته امتدّ ليشمل كل قضية تقع ضمن إطار مسائل المظالم تعرض عليه مباشرة أو ترد على شكل استئناف من أية زاوية من زوايا المملكة . وصار ينظر في قضايا لها علاقة بالحاشية الملكية ، أو بمختلف طبقات رجال الخليفة ورقيقه ، أو بالعسكر المقيم في العاصمة ، لم يكن بإمكان أي قاض آخر النظر فيها . وفي جميع تلك القضايا ، كان النعمان يتمتّع بسلطات قضائية واسعة مطلقة . وهكذا يكون المعزّ قد رفعه الى أكثر المناصب القضائية رفعة في الحكومة الفاطمية . يضاف الى ذلك ، تكليف الخليفة له بعقد مجالس الحكمة كل يوم جمعة ، عقب صلاة الظهر ، في القصر الملكي وإلقاء العلوم الدينية للدعوة على المجتمعين ، ولاسيما العلوم الباطنية[٢٢] .

ولم يكن صعود النعمان الى مثل هذا المنصب الرفيع مجرّد صدفة فقد كان وثيق الصلة بالخليفتين الثالث والرابع وحاز على ثقتهما . ولابدّ أنه كان قد أعطى صورة مثالية للمقدرة

والصفات الأخلاقية الرفيعة أثناء تولّيه لمنصب قاضي القضاة . لكن ، لابدّ ، فوق ذلك كله ، أنه قد ميّز نفسه على أنه المؤلف الأكثر عطاءً وتصنيفاً ، ومؤسس نظام قضائي لم يكن مُتاحاً ومنفتحاً على الجمهور العام وحسب ، بل ومنسجماً مع المفهوم العالمي للامامة الفاطمية أيضاً . من هنا نعود ونلتفت الى أعمال النعمان في مجال الفقه[٢٣] .

كان النعمان قد شرع بتأليف أول أعماله بعنوان « كتاب الإيضاح » بينما كان لايزال في كنف المهدي ، وبأمر من الأخير كما يقول ادريس عماد الدين[٢٤] . وفي إشارة منه اليه ، يقول النعمان في مقدّمته «لكتاب الاقتصار» أنه شرع بجمع عدد هائل من الأحاديث الفقهية المروية عن أهل بيت النبي وتدقيق مختلف المصادر المتاحة له . ويضيف أنه اختار من بين ذلك العدد الهائل الأحاديث المشهورة والمعروفة والمأثورة وحسب ، بغضّ النظر عن اتّفاق الرواة أو اختلافهم . وصنّف مما اجتمع له من هذه المواد كتاب «الايضاح » مشيراً الى النقاط التي اتّفق عليها الرواة وتلك التي عليها اختلفوا موضحاً بالأدلة والبراهين ماورد فيها من عقيدة ثابتة . فكان الناتج عملاً ضخماً تكوّن من(٣٠٠٠) ورقة[٢٥] . واقتبس النعمان في هذا الكتاب كامل سلسلة الإسناد لكل حديث ، وأورد عدة أحاديث لكل مسألة من المسائل الفقهية ، أمّا في الحالات التي كان فيها تعارض ظاهر ، فقد لجأ الى حل الاشكال عن طريق التأليف بين البدائل المتوفرة أو بتوضيح سبب تفضيل جانب على آخر[٢٦] .

ومن سوء الطالع أن كامل العمل قد فُقِد وضاع ، كما يبدو ، ماعدا مجتزأة من فصل بعنوان « كتاب » يتناول فريضة الصلاة[٢٧] . ومن خلال تفحّصه لهذا الجزء المتبقّي وتحليله للمصادر التي ذكرها النعمان ، استنتج مادلونغ مانصّه :

> « وهكذا يظهر الفقه الاسماعيلي في كتاب الايضاح وكأنه ، من الناحيتين المادية والنظرية ، توفيق بين الفقهين الإمامي والزيدي . فمن ناحية مادية ، إنه مبني على مصادر مقبوله كمصادر موثوقة في الفقه الإمامي ، وموثوقة في الفقه الزيدي . ومن ناحية نظرية ، يقرّ النعمان ، متّفقاً بذلك مع الزيديين ، بمرجعية أهل البيت وسلطتهم عموماً ، وليس بمجرّد تلك التي للأئمة . لكنه يقدّم تنازلاً للموقف الإمامي بمنح الأئمة سلطة متفوّقة على تلك التي للعلويين الآخرين . وعلى وجه الخصوص ، فإن أهمية الإمام جعفر ، الذي كان دوره محدوداً في الفقه الزيدي ، ومتفوقاً في الفقه الإمامي ، تبدو ماثلة للعيان في كتاب الايضاح »[٢٨] .

وهكذا ، يبدو أن مصادر كتاب «الايضاح» كانت واسعة الانتشار . كما يوحي هذا العمل بأن النعمان كان بصدد ، نظراً لعدم وجود فقه اسماعيلي ، محاولة وضع أساس لبناء فقه اسماعيلي عليه . من هنا كان توجيه جهوده الأولى نحو جمع وتصنيف الأحاديث الفقهية المروية عن أهل البيت من المصادر المتوفرة . وواصل النعمان عمله في مجال الفقه بكتابة عدة مختصرات لكتاب «الايضاح» . لكن من سوء الطالع أنه لاتتوفّر لدينا المصادر التي تساعدنا في تحديد تواريخ هذه الأعمال وترتيبها وفقاً لتسلسلها التاريخي . غير أنه بإمكاننا ، على أساس من الدليل الداخلي والاشارات العرضية في أعماله ، إضافة الى ملاحظات على سبيل التقديم في بعض كتبه ، محاولة تحديد تاريخ عدد كبير من أعماله . يضاف الى ذلك أننا نستطيع ، في ما يتعلّق بأعماله في مجال الفقه ، التي ابتدأت بكتاب «الايضاح» وبلغت ذروتها بكتاب «الدعائم» ، تمييز تطوّرات محددة في فكره وعقيدته . وبناء على هذه المعلومات ، يبدو أن كتابه التالي هو «الأخبار» (أو كتاب الأخبار) ، وهو اختصار للكتاب الأول ويقع في ٣٠٠ ورقة[٢٩] . وفيه يروي النعمان كلاً من العقائد المقبولة عموماً والمتعارضة بخصوص نقطة من نقاط الفقه ، ثمّ يقدم مايفضّله هو من حيث ماهو أكثر وثوقاً . ومع أنه جرى إثبات الأحاديث دون أسانيد ، إلا أنه يمكن تصنيفها في درجات تقريبية وفقاً للمقياس التالي : الأصح ، والأثبت ، والأسلم ، والأشهر ، والشاذ ، والأفسر ، والمجمل . وقد تمّ عمل ذلك كله ، بكلمات لوخندوالا ، بطريقة المحدّث وأسلوبه[٣٠] . وبما أنه تمّ وضع وجهات النظر المتعارضة بعضها مع بعض ، فالظاهر أن بعض التردد من جانب النعمان قد وجد في هذه المرحلة في ما يتعلّق باختيار عقيدة محددة ، ولذلك كان يحاول إزالة التعارض عن طريق الشرح والتفسير .

يتلو ذلك مختصر آخر بعنوان «مختصر الإيضاح»[٣١] . ومع أنه لم يعد موجوداً ، إلا أنه تضمّن ، كما يبدو ،الأحاديث المقبولة على أنها ثابتة ، وتلك كانت خطوة النعمان التالية في توطيد الممارسات الشرعية وتثبيتها ، والإنطلاق من ثمّ نحو قوننة الفقة الاسماعيلي . أمّا «الأرجوزة المنتخبة» (أو المنتخبة) فقد كانت تلخيصاً آخر في صياغة شعرية . وذكر النعمان في مقدّمتها أنه صاغها شعراً ليسهل على الطلاب حفظها[٣٢] . وكذلك ، فإن «كتاب الاقتصار» هو مختصر آخر بعد تضمّن العقيدة الثابتة لأهل البيت بشكل أساسي . ومنه حذفت الأسانيد ، وابتدأت جميع الفصول ، عوضاً عن ذلك ، بالعبارة التالية : «روي لنا على ذمة أهل البيت» ، وفي «المنتخبة»التي صنّفت في عهد القائم (كما ورد في المقدمة) ، إشارات الى «الايضاح» ، وتلميحات الى مختصرات أسبق . وبالطريقة

ذاتها ، يشير النعمان في تمهيده لكتاب الاقتصار ، إلى كتبه الايضاح والأخبار والمنتخبة . وجميع ماورد من المصنّفات الفقهية أعلاه كان شبه رسمي ، ولذلك نجد أن كلاً من أعمال النعمان اللاحقة قد تضمّن إشارات الى تصنيفاته السابقة .

وهكذا ، فمن الواضح أنه سبق أن كانت للنعمان عدة مصنّفات فقهية من تأليفه عندما أُسند اليه أعلى منصب قضائي ، بالإضافة الى عمل شامل في الفقه الاسماعيلي . يضاف الى ذلك ، أنه لدينا شهادة من الاستاذ جوذر ، أحد الموظّفين من ذوي المناصب الرفيعة والموثوق لدى الخلفاء الفاطميين الأربعة الأوائل ، تُفيد أن كتاب «الايضاح» كان من أعزّ الكتب وأغلاها عند المنصور ، وأن الخليفة سأل جوذر الاحتفاظ به في مكان آمن مع الكتب النفيسة الأخرى . بل إن المنصور نصح الأخير بنسخ نسخة من الكتاب لمنفعته الشخصية واستخدامه الخاص[٣٣] .

يلي ذلك «كتاب الاختصار لصحيح الآثار عن الأئمة الأطهار» (أو مختصر الآثار أو اختصار الآثار) الذي صنّفه قبل عام ٣٤٨/٩١٩ إبان عهد المعزّ ، وهو كتاب يتمتّع بتقديرٍ مساوٍ لكتاب «الدعائم» الى حد ما ، من جهة كونه من الأعمال المرجعية في الفقه الاسماعيلي . وقد وضّح النعمان سبب تصنيفه بالقول أن القضاة والحكّام والطلبة سألوه أن يصنّف عملاً موجزاً في الفقه ، ليس بالشامل المستفيض ولا بالمكثّف ، يسهل استعماله وحفظه ، مبني على مرجعية أهل البيت . وقال إنه لم يكتف باستشارة الخليفة بانتظام أثناء تصنيف الكتاب ، بل إن الخليفة دقّق كامل الكتاب بنفسه ، وقدّم العديد من التصويبات ، واقترح عنوانه[٣٤] . ثمّ أجاز المعزّ له رواية الكتاب بكامله على مسؤوليّته وبمرجعية منه ومن أجداده . وفي هذا الكتاب غالباً مارويت الأحاديث دون أسانيد . وهكذا يكون كتاب «الاختصار» خطوة الى الأمام في إبرام الفقه الاسماعيلي والدعوة له[٣٥] .

ومن المناسب ، قبل المضي قدماً ، تقديم مثال لتوضيح أن النعمان كان ، منذ شروعه في عمله الطموح «الإيضاح» ، يقترب أكثر فأكثر بالتدريج من قوننة الفقه الاسماعيلي . ففي موضوع الطهارة ، على سبيل المثال ، نجد أن أكثر الموضوعات المثيرة للاختلاف بين المدارس الفقهية السنّية والشيعية قد تمركز حول ما إذا كان من الواجب غسل القدمين أم مسحهما[٣٦] . واختارت المدارس السنّية ، بخلاف المدارس الظاهرية ، الغسل بناءً على قوة بعض الأحاديث النبوية ، وبإعطاء تفسير مختلف للآية القرآنية ذات الصلة[٣٧] . أمّا الشيعة فقد توقّفوا ، من جهة أخرى ، عند القراءة المنطقية للآية القرآنية ، واختاروا المسح بتأييد من الأحاديث النبوية والامامية . وأمّا النعمان ، فقد روى كلتا وجهتي النظر السنّية والشيعية

في كتابه «الأخبار» ، وأظهر تأييداً لهما كلتيهما . بل إنه يقول في لهجة توفيقية أنه بالإمكان القيام بالمسح ، لكن الغسل أفضل[٣٨] . وقال في «المنتخبة» إن المسح فرض بينما الغسل جامع (أو متفق عليه) . أمّا في «الاقتصار» ، فإنه لايزال متردداً حيث يقول إنه من الواجب مسح القدمين ، لكن من الأفضل غسلهما [فيما بعد][٣٩] . وفي «الاختصار» الذي نال اعتراف المعز وموافقته الرسمية ، اتّخذ النعمان ، بالمقارنة مع أعماله السابقة ، موقفاً محدّداً . فقد أيّد المسح من جهة عقائدية مدعماً موقفه بأدلة من القرآن[٥/٦] والحديث[٤٠] .

تغيّرٌ رئيس آخر له صلة بحقيقة أن جميع الأعمال السابقة تبتدىء بفصل عن الطهارة ، لكن «الاختصار» يبتدىء بفصل عن العلم ومصدره الموثوق[٤١] . وهكذا يصبح واضحاً أن الفقه وعلوم الدين يجب أن تؤخذ عن الأئمة أصحاب الحق من أهل بيت النبي . ونظرية الإمامة هي المفتاح ، كما سنرى لاحقاً ، لفهم جميع المعادلات الدينية الشيعية . ويمكن الحكم على أهمية هذا العمل بحقيقة أن ثلاثة خلفاء متتالين ، المعزّ والعزيز والحاكم بأمر الله ، أجازوا لعلي بن النعمان ولحفيد النعمان ، الحسين بن علي ، قراءة الكتاب وإملاءه على من كان يحضر اليهم بُغية الحصول على التعليم الديني . والنص الباقي لهذا العمل هو تحرير حفيد النعمان ، الحسين بن علي ، الذي حصل على الإجازة بذلك من والده علي ، الذي كان بدوره قد قرأه على والده النعمان سنة ٩٥٩/٣٤٨ ، وهو الذي أجاز له روايته بعد ذلك على مسؤوليته[٤٢] . وينظر الاسماعيليون اليه بحق على أنه ثاني أكثر الأعمال الفقهية الاسماعيلية وثوقاً بعد «الدعائم»[٤٣] .

وصنّف النعمان إضافة الى النصوص الفقهية عدة أعمال نقض فيها آراء المدارس السنّية ومؤسسيها ، ولاسيما مالك وأبي حنيفة والشافعي ، ودافع عن وجهة نظره الخاصة[٤٤] . لكن من سوء الطالع أنه لم تكتب النجاة لأي من هذه الأعمال ماعدا «الرسالة ذات البيان في الرد على ابن قتيبة» و«كتاب اختلاف أصول المذاهب» الذي يتناول مبادىء الفقه الاسلامي[٤٥] . ويقول ابن حجر إن حفيد النعمان ، عبد العزيز بن محمد ، كان يدرّس الكتاب الأخير في المسجد الجامع بإجازة من الحاكم بأمر الله ، وإن نسخاً منه قد وصلتنا من تحرير حفيد النعمان ، وبما أنه عمل هام له صلة بالموضوع ، وصنّف قبل «الدعائم»[٤٦] ، فمن المفيد إجراء مراجعة موجزة له .

إن المبادىء التي يقوم عليها الفقه (أو مرجعياته) ، طبقاً لكتاب «اختلاف» هي : القرآن ، وسنة النبي ، وآراء الأئمة من أهل بيت النبي ، ورأى الإمام الحاكم[٤٧] . وفي كتابيه

«اقتصار» و«اختصار» ، يقترح النعمان نظرية مشابهة وينصح القضاة بألا يبنوا قراراتهم على الرأي (الشخصي) أو القياس أو الاستحسان . وينص على أنه على القاضي اتّخاذ القرار طبقاً لكتاب الله ، فإن لم يجد الأمر فيه ، عليه التنقيب عنه في سنة النبي (أو الثابت من الحديث) وسنة الأئمة من سلالته . فإذا مافشل في العثور على المسألة في المصادر السابقة ، عليه عندئذ إحالتها الى الإمام(٤٨) . أمّا في ما يتعلّق بالمسائل ذات العلاقة بالفقه القائم ، فقد تحدّدت مرجعيّتها بالإمام جعفر الصادق وأسلافه ، وبقيت السلطة النهائية في الأمور اليومية التي تسيّر شؤون الدولة في يد الإمام الذي يحكم . ولهذا السبب لم يرد ذكر الأئمة الأوائل على أنهم مرجعيّات .

نشأ الفقه الاسماعيلي وتطوّر في وقت كانت فيه المدارس الفقهية الأخرى تبلغ مبلغ الرشد والنضج . ومع ارتفاع مد المحدثين بعد الشافعي ، تعاظم التأكيد على القرآن ، وراح مبدأ السنة ، الذي استخدم حتى تلك الأونة للاشارة الى ممارسة الجماعة والأمة ، يوجّه تدريجياً ليصبح سنة النبي ، وفي ظل غياب الأخير ، أصبح سنة أصحاب النبي . وكانت الفقهية المحلّية القديمة في المدينة والكوفة وعلى إجماع علماء الدين ، من أجل ترقية إجماع كامل الجماعة وكامل الفقهاء وتطويره . ولهذا ، فإن النظرية العامة للفقه الاسلامي كانت ، في الوقت الذي كان فيه النعمان يصنّف ويكتب ، في طور دورانها حول مصادر الفقه الأربعة المحددة بشكل ثابت ، وهي : القرآن ، وسنة النبي ، والإجماع ، والقياس/ الاجتهاد(٤٩) . وقد وضع هذا التطوّر حداً لنمو الفقه . وهو مالم يضع حداً لاستخدام الرأي ، بل حرّمه ، وهو الذي أستخدم على نطاق واسع في مدارس المدينة والكوفة القديمة ، الأمر الذي أدى الى تطوّر مفاهيم جديدة مثل الاستدلال(٥٠) ، والنظر أو العقل(٥١) ، والاستحسان والاستصلاح(٥٢) .

وكان في ذلك الوقت أن أخذت المدارس الشيعية بالنمو . وظهرت بشكلٍ موازٍ لعقيدة الإمامة الشيعية ، الصيغة السنّية لسنة الخلفاء الراشدين وصحابة النبي . أما الزيديّون ، فقد احتفظوا ، وبحكم وضعهم كأكثر الفرق الشيعية اعتدالاً ، بميول وخصائص مدارس كل من السنّة والشيعة . وهكذا قبل معظم الزيديين ، ماعدا الجارودية ، وهم الذين قالوا بنشأة الامامة المسبقة في أهل بيت النبي ، قبلوا بالخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل على أنهم حكّام شرعيّون ، وتبنّوا مصادر الفقه الاسلامي الأربعة جميعها(٥٣) . أمّا بالنسبة إلى الإماميين ، وبسبب غيبة إمامهم الثاني عشر ، فقد توقّف الإمام عن كونه مصدراً فعّالاً للفقه . وقد ناقشتُ في مكان آخر أنه حتى قبل الغيبة ، فإن سلطة العلماء/الفقهاء القائمة بحكم الواقع

كان قد سبق لها أن ظهرت بين الاماميين[٥٤] . وكان استعمال الرأي والقياس والاجتهاد محرّماً خلال فترة ماقبل الغيبة ، غير أنه كان عليهم فيما بعد ، ومع دخول الامام مرحلة الغيبة وتوقيفه عن المساهمة في نمو الفقه وتطوّره ، كان عليهم قبول النظرية السنيّة مع تعديلات شيعية محددة . ولهذا السبب ، تسلّل الاجماع والاجتهاد الى النظرية الامامية على أنهما مصدران للفقه[٥٥] .

أمّا الاسماعيليون ، فقد كانوا ، من جهة أخرى ، في وضع أكثر ملائمة وتوفيقاً عندما بدأت نظرياتهم الفقهية بالنشوء والتطوّر . ومع قيام الخلافة الفاطمية في شمال افريقية ، تطوّرت عقيدة الإمامة لتتحول الى كائن حي ، ومن هنا كان من الواجب مقاربة نظرية الفقه بطريقة مختلفة[٥٦] . ولهذا السبب تمّ رفض الإجماع والاجتهاد[٥٧] ، وبدائلهما كالاستدلال والنظر أو العقل والاستحسان والاستصلاح ، كمصادر للفقه . ولذلك جاءت سلطة الإمام المعصوم والمهدي بالله ، بعدالقرآن والسنّة ، على أنها المصدر الثالث والحاسم . وأصبحت سلطة الإمام ، بالنتيجة ، مسقطاً مشخصاً لسنة النبي ، الأمر الذي سيتكشّف لنا لاحقاً . وكانت سلطة الإمام مطلقة من ناحية نظرية ، لكنها كانت محددة ، من ناحية عملية ، بالأعراف السائدة في تلك الفترة . ولهذا السب بقيت النظرية نظرية ، وأن الفقه الاسماعيلي القائم بنفسه تطوّر ، ولا سيما في ما يتعلّق بالمعاملات ، من تلقاء ذاته في ظل ضغوط اجتماعية ـ اقتصادية لم يكن بالإمكان تفاديها .

وأمّا القانون الفاطمي الرسمي ، فقد جاء من خلال تصنيف كتاب «الدعائم» الذي صدر التكليف به عن الخليفة ـ الإمام المعز لدين الله . ولهذا السبب تجاهل النعمان ذكر مؤلفه والإشارة فيه الى أعماله السابقة ، كما فعل في أعمال سابقة له[٥٨] . لقد كان ذروة أعمال النعمان وجهوده بعد مضي أكثر من ثلاثين عاماً . وحول الظروف التي في ظلها تمّ الطلب الى النعمان لتصنيف الكتاب ، يقول ادريس عماد الدين أن جماعة من الدعاة حضرت عند أمير المؤمنين المعز ، فذكروا الأقاويل التي اخترعت ، والمذاهب والآراء التي افترقت بها فرق الاسلام ، وما اجتمعت ، وما ادّعت أكثرها وابتدعت ، فذكر أمير المؤمنين قول جده رسول الله (ص) مما أثبت روايته آباؤه الطاهرون والذي يُفيد أن أمّته ستنقسم وتسلك سبل الأمم السابقة . ثمّ ذكر لهم حديثاً آخر يقول : «إذا ظهرت البدع في أمّتي فليظهر العالم علمه» . ونظر المعزّ الى القاضي النعمان فقال له : «أنت المعني بذلك في هذا الأوان يانعمان ، ثمّ أمر بتأليف كتاب الدعائم وأصل له أصوله وفرّع له فروعه ، وأخبره بصحيح الروايات عن الطاهرين من آبائه عن رسول الله» . وأضاف ادريس أن المعزّ كان يراجع

الكتاب فصلاً فصلاً وباباً باباً فيثبت الثابت فيه ويقيم الأود ويسد الخلل[٥٩] .

وعلى الرغم من عدم وجود دليل داخلي يقرّر التاريخ الدقيق لتصنيف «الدعائم» ، إلا أنني أميل الى الزعم بأن تصنيفه كان قرابة عام ٣٤٩/ ٩٦٠ ، وذلك بسبب من رواية ابن عذارى الأقدم والقائلة بأن الخليفة المعزّ قد نشر تعليمات هامة على أئمة المساجد ومؤذّنيها في ذات تلك السنة[٦٠] . وقد سبق لابن عذارى الحديث عن تغييرات رئيسية أدخلها الشيعي ، ومن هنا كان إصدار المعزّ لمرسوم ملكي ، مكرّراً ماورد بخصوص الشعائر الاسماعيلية الشيعية ، إشارة واضحة لحدوث تغييرات رئيسية في سياسة الدولة . وربّما لم يدرك المؤرخون السنّة المغزى الكامل لحادثة إعلان «الدعائم» على أنها القانون الرسمي للدولة الفاطمية . والتغييرات المروية عند ابن عذارى كلها لها مايؤكّدها في «الدعائم»[٦١] . فالنعمان نفسه قد نصّ على أن المعزّ قد حثّ الناس على قراءة «الدعائم» واستنساخه ودراسته . وأضاف قائلاً إنه كان يقرأ في التجمّعات الاسبوعية «لمجالس الحكمة» في القصر[٦٢] .

وزاد المعزّ في قوله للنعمان ، بمرجعية تعود الى جعفر الصادق ، أن الاسلام يقوم على أركان سبعة ، وهي الولاية والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد . وهكذا يكون النعمان قد أضاف ركنين آخرين الى الخمسة المعترف بها عموماً ؛ أي الولاية ، حجر الزاوية في المعتقد الاسماعيلي ، التي جرى حبكها في «الدعائم» وأصبحت جزءاً لايتجزأ من العقيدة . وقد احتوت في داخلها عقيدة الامامة التي تقع في موضع الأساس من الشيعية ، وتمّ تحويلها الى مبدأ ديناميكي بعد إنشاء الخلافة الفاطمية . وتعتبر أرفع وأنبل الأركان السبعة ، التي بدونها لاصلاة تقبل عند الله ولا أية عبادات أخرى .

وتجدر الإشارة إلى أن عقيدة الإمامة لم تصبح ، وخلافاً لما كان مع الاسماعيليين ، جزءاً من النصوص الامامية الشرعية[٦٣] . «فالدعائم» كان أول نص فقهي يفسح مكاناً قانونياً للولاية . ولم تكن الولاية بالنسبة إلى الفاطميين مجرد اعتقاد ديني ، بل الأساس الذي قامت عليه دعواهم بالزعامة السياسية للامة الإسلامية . ويمثل هذا الفصل ، هو وذلك الذي يتناول الجهاد المتضمن للعهد المتعلق بسلوك الحاكم مع رعيته والممارسات والصفات الحميدة المنسوبة إلى علي[٦٤] والتي عليه مراعاتها ، تمثل نظرية الدولة عند الاسماعيليين . ولهذا السبب ، كانت وداد القاضي محقة في قولها إن «الدعائم» لايمثل الدستور الالهي الأسمى للدولة الفاطمية وحسب ، بل ودستورها المدني أيضاً[٦٥] . أما بالنسبة إلى الإماميّن ، فلم تكن لعقيدة الامامة أية قيمة عملية نظراً لأن إمامهم كان قد دخل في الغيبة ،

في حين كانت ذات أهمية عظمى بالنسبة إلى الفاطميين لأن عقائدهم الفلسفية والباطنية كانت تدور حولها ، ولم تكن قد تمت صياغة النظرية السياسية السنية للخلافة بعد ، ولما حدث ذلك ، فإنها لم تشكل إلا جزءاً من قانونهم الشرعي البتة . وأما الطهارة ، وهي التي تضمنت طهارة جسمية وروحية ، واعتبرت توطئة ضرورية وشرطاً لصحة ممارسة الصلوات وأعمال أخرى معينة ، فإنها قد ارتفعت إلى مكانة الركن .

وقصر النعمان نفسه في «الدعائم» على ما وصله من الثابت من عقيدة الأئمة من أهل بيت النبي كما رواها له المفسر . فالمصادر الموثوقة للفقه (أصول الفقه) هي فقط من القرآن وسنة النبي وتعاليم الأئمة . وواضح أن هذا التغيير في الموقف كان بتأثير من المعز . أما على المستوى الكائن ، فإن العقيدة الفقهية تبدو متطابقة مع المواقف المعتمدة في كتابه «الايضاح» . وقد اقتبس في «الدعائم» أحاديث قليلة لانجدها في الايضاح ، لكنها كلها تدعم وجهة نظره . ولا تبدو عقيدته مختلفة هنا إلا بخصوص نقاط تفصيلية ثانوية وبشكل عرضي وحسب . وعلى الرغم من الوعد الذي قطعه بتقديم عقيدة الأئمة وحسب ، إلا أن النعمان يقتبس في مواضع قليلة وجهات نظر العلويين الزيديين على أنها الأساس الفقهي في «الدعائم» .[٦٦] وطبقاً لمادلونغ ، فإن حجم سهم العقيدة الفقهية المشتقة من المصادر الزيدية في الأخير هو أكبر من ذلك ، لكن القسم الأعظم من المادة الزيدية قد ستر عن طريق حذف الأسانيد الزيدية لأحاديث النبي وعلي والأئمة الآخرين[٦٧] . ويختتم مادولونغ دراسته المذكورة بالقول إن وصف العقيدة الفقهية لكتاب «الإيضاح» بأنها توفيق مابين الفقهين الإمامي والزيدي ، هو وصف ينطبق على الفقه الإسماعيلي عموماً[٦٨] . وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من الأثر المالكي القوي للفقه الإسماعيلي في «الدعائم» ، إلا أنه توجد اختلافات هامة حيث لم يكن بامكان الاسماعيليين القبول بنظام مالكي لأسباب تتعلق بنقد مزاعمهم السياسية[٦٩] .

وفي نقطة الاختلاف الرئيسية مع الفقه الامامي أقر النعمان بتحريم زواج المتعة ، وأورد في ذلك أحاديث منسوبة إلى الإمامين علي والصادق ، وهي أحاديث استخدمها الزيديون أيضاً[٧٠] . وقصرت المرجعيات في «الدعائم» على الصادق لسبب بسيط وهو أن الأخير ومن سبقه من الأئمة كانوا مقبولين من قبل كل السنة والإماميين على أنهم مرجعيات للحديث موثوقة . يضاف إلى ذلك أن الأئمة الاسماعيليين بعد الصادق عاشوا في فترة من الستر ، ومن هنا عدم وجود أحاديث مروية عنهم . ويقول المقدسي الذي كتب عمله قرابة العام ٣٧٥ـ ٩٨٥ وكان قد اطلع على «الدعائم» وقرأه ، أنه يتفق في معظم الأصول مع مواقف

المعتزلة . ثم يقسم بعد ذلك المظاهر المميزة للمذهب الفاطمي إلى أصناف ثلاثة :

(١) العبادات التي اختلف حولها مؤسسو المدارس السنية فيما بينهم مثل القنوت في صلاة الصبح والجهر بالبسملة ، وصلاة الوتر المكونة من ركعة واحدة ، (٢) إحياء بعض الممارسات الإسلامية المبكرة ، مثل تكرار الكلمات الواردة في الإقامة (وهي التي أراد الأمويون جعلها تقال إفرادياً) ولباس الثياب البيضاء و(التي حولها العباسيون إلى ثياب سوداء) ، (٣) ممارسات يتفرد بها الفاطميون لكنها لاتخالف الأئمة المؤسسين مثل «حي على خير العمل» في الآذان ، وتحديد بداية الشهر عندما لايكون بالامكان رؤية القمر ، وصلاة الكسوف المكونة من خمس ركعات ، في كل ركعة سجدتان . وتم بيان نقاط الاختلاف الرئيسية بين «الدعائم» والمدارس الفقهية الأخرى من قبل كل من فيضي وشتروتمان وبرونزشفيك[٧٢] .

ومن المناسب القول إن النظام القضائي والفقهي المبني في الدعائم قد جرى توجيهه ، بغرض الاستخدام من قبل كل من الدولة والجماعة الاسماعيلية باتجاه المصالحة والتوفيق بين المعتقد الاسماعيلي الشيعي والمذهب المالكي السني لشمال افريقيا ولذلك ، فإن نقاط الاختلاف العقائدية بين الاثنين إذا ماتركنا الفصل الأول المتعلق بالولاية جانباً ، لاتتجاوز الحدود كثيراً . وبالمقارنة مع أعمال باطنية أخرى ، فإن نظرية الإمامة التي يقدمها «الدعائم» ، إذا مانزعت عنها التهذيبات الفلسفية والباطنية ، هي نظرية معقولة ومنطقية جداً ، بنيت بعناية فائقة على آيات قرآنية وأحاديث نبوية مع تفاسير ملزمة وروايات تعنى بالجانب الأخلاقي منقولة عن الأئمة[٧٣] . وبتأليفه للدعائم ، يكون النعمان قد أكمل مهمته كفقيه رسمي من خلال صياغته لنظام عقائدي وقضائي يتلائم مع المزاعم العالمية للفاطميين كما أنه يفسر سبب إظهار المعز لذلك الاهتمام الشديد بأعمال النعمان . ولذلك ، ليس مدهشاً أن ينظر الاسماعيليون المستعليون الطيبيون إلى «الدعائم» إلى أنه أعظم مصدر للفقه الاسماعيلي ، وأنه لايزال محافظاً على مكانته حتى اليوم مصدراً لأعلى مرجعية في المسائل الشرعية .

وستكون دراستنا للنعمان ناقصة إذا لم نتحدث قليلاً حول تصوره للقرآن والسنة كمصدرين نظريين للفقه . ومع أن التطور التاريخي للفقه الإسلامي لم يعتمد على القرآن كلية وأنه اشتمل على الكثير من فقه العادة والعرف للعرب[٧٤] ، إلا أن ارتفاع مد حركة الأسلمة أبرز أهمية كل من الإسلام والسنة وأكدها . وقاد ذلك إلى ظهور اختلافات في الرأي بخصوص الأهمية النسبية منهما ، ولتفوق أحدهما على الآخر . فقد رفض البعض قبول

الحديث النبوي على أسس قامت على كل من السلطة المطلقة للقرآن والشك في موثوقية الحديث واعترف هؤلاء بمرجعية وحيدة هي القرآن مع حق التفسير(٧٥) . وتناول النعمان ، الذي بنى على تلك الأسس آيات محددة من القرآن مجتمعة وجادل بأن في القرآن هدى لكل شيء ، لكنه يحتاج في الوقت ذاته لتفسير صحيح(٧٦) . إذ نجد أن القرآن (٥٩/٤ ، ٨٣-٤٣/١٦) يأمر المسلمين باحالة نزاعاتهم إلى «أولي الأمر» وإطاعتهم ، وإذا ماغمض عليهم من شيء فعليهم التوجه إلى «أهل الذكر» . وبعدما أورد عدد من الأدلة الإضافية من الأحاديث التي تضع الأئمة من سلالة النبي في مساواة مع القرآن(٧٧) ، عرف النعمان «أولي الأمر» و «أهل الذكر» على أنهم الأئمة . وهكذا فإن تفسير القرآن هو حق احتفظ به الأئمة وكان باستطاعة الأئمة في زمن الفاطميين استعمال هذا الحق المكتسب في تعديل القوانين إلا أنه كان من الصعب استخدامه لأسباب متنوعة ، واقتصر تفسير القرآن على إثبات حقهم في حكم الأمة الإسلامية ، وتم التأكيد على الأدلة القرآنية للإمامة(٧٨) .

منذ أن وفر الشافعي تجويزات قرآنية لقبول سنة النبي بتعريفها الثلاثي الوجوه(٧٩) ، راحت السُنّة ، بحلول زمن ابن حنبل تحتل مكانة مساوية لمكانة القرآن ، بل صار بإمكانها في نظر البعض أن تلغي القرآن . وفي الوقت الذي كان فيه النعمان يكتب كتبه في الفقه الإسماعيلي كان المحدثون يحتلون الساحة على الرغم من أن جميع المسائل المتعلقة بصدق الحديث وبمعايير مقبولة لم تكن قد حلت بشكل نهائي بعد(٨٠) . ولهذا نجد أن كتب النعمان الفقهية قد أخذت شكل كتب الأحاديث ، مثل كتاب الكوليني ، (الكافي) . ومن هنا نجد أن كل فصل من فصول «الدعائم» يستهل بآية مناسبة من القرآن يعقبها ما يكون النبي قد قاله أو فعله بخصوص المسألة موضوع المناقشة وما اتخذه الأئمة حيالها حتى زمن جعفر الصادق من مواقف ومقررات ويتضمن الدعائم ، خمسمائة حديث نبوي على وجه التقريب ، وهو عدد صغير جداً بالمقارنة مع مانجده من كتب الحديث السنية . وأنيط بالسُنّة في «الدعائم» دور توضيحي تفسيري عموماً في ما يتعلق بالقرآن(٨١) . وفي أحيان نجد النعمان يحض المؤمن على اتباع سنة النبي حيثما كان هنالك اختلاف في الرأي بين السنة والاسماعيليين في معظم الأوقات . وتصبح السنة في «الدعائم» ، بهذا الشكل ، السُنّة المقبولة عند الاسماعيليين . وفي بعض الحالات ، يستخدم النعمان السّنة لوضع ختم السلطة الأخيرة على المعتقدات المتنازع عليها ، مثل مسح القدمين في الوضوء والقنوت في صلاة الجمعة . وكان معيار قبول سنة النبي في مسائل الاختلاف عند النعمان ، هو صدورها عن الأئمة ، وعندما يكون هناك اتفاق ، فإن أحاديث أهل السنة تدخل بيُسر كدليل متمم على

عقيدتهم الخاصة ، وقد جنّب موقف الاسماعيليين درجة صدق الرواة ، الخ... بالشكل الذي قامت به المدارس السنية والشيعية الأخرى ، وتحليل الأسانيد الذي قام به النعمان يقطع الحدود الحزبية والأسانيد السنية والأمامية والزيدية التي استخدمت لاغراضهم الخاصة ، وبالطبع ، كانت المصادر الامامية أكثر إفادة وفعّالية في مسائل الاعتقاد والدوغمائية ، ومن هنا كان من الخطأ تصنيف الفقه الاسماعيلي بأنه مجرد توفيق بين الفقهين الامامي والزيدي .

وبعد فتح مصر وتحويل مقر الدولة الفاطمية من المنصورية في شمال افريقية الى القاهرة ، صَحِبَ النعمان ، الذي ربما كان في السبعينات من عمره ، الخليفة بوصفه متولياً لقضاء الجيش . وبما أن جوهراً كان قد ثبّت أبا طاهر الذهلي في منصبه قاضي قضاة مصر عند فتحها ، فقد كرم المعّز ذلك الاتفاق لكنه طلب إلى أبي طاهر استشارة النعمان قبل ابداء رأيه الفقهي ، ولذلك ، فقد تم تعيين النعمان للنظر في قضايا المظالم . وتوفي في نهاية جمادى الثانية (أي في التاسع والعشرين طبقاً للتقويم الاسماعيلي المبني على حسابات فلكية ثابتة) سنة ٣٦٣/٢٧ آذار ٩٧٤ ، وصلى عليه الخليفة المعز[٨٢] .

ولم تحدث أية تطورات ذات أهمية في الفقه الاسماعيلي عقب وفاة النعمان . إذ على الرغم من أن أبناءه وأحفاده تولوا منصب قاضي القضاة في الامبراطورية الفاطمية في القاهرة لمدة تقرب من نصف قرن ، إلاّ أننا لم نعثر على معلومات بخصوص كتاباتهم الفقهية ماعدا أنهم كانوا يعلمون ماجاء في كتب النعمان[٨٣] ، وكتب ابن كلّس (ت ٣٨٠/ ٩٩١) ، الذي عينه العزيز وزيراً له سنة ٣٦٧/٩٧٧ وكانت له حاشيته من العلماء والفقهاء والشعراء ، كتب رسالة فقهية بناها على ماتلفظ به وأذاعه كل من المعز والعزيز[٨٤] . وقد اشتهرت هذه الرسالة بعناوين متعددة «مصنّف الوزير ، مختصر المصنف ، مختصر الوزير ، والرسالة الوزارية» . ويقول ادريس أنها تبتدىء بالطهارة متبوعة ببقية فصول الفقه ، وفي هذا الدرب سلك ابن كلّس متتبعاً خطوات النعمان . ويروي المقريزي أنها أستخدمت مصدراً لإبداء الرأي واتّخاذ القرار ، وأن الظاهر أمر عندما طرد فقهاء المالكية من مصر سنة ١٠٢٥/٤١٦ ، أمر بمكافأة كل من كان يحفظ «الدعائم» و«مختصر الوزير»[٨٥] . ويحذّر ادريس ، من جهة أخرى ، بأن المسائل التي تتّفق مع «الدعائم» هي التي يجب الاعتماد عليها وحسب ، وفي المسائل التي تتعارض مع ماجاء في «الدعائم» ، فإن الأخير ، مع «مختص الآثار» ، هو ما له الأفضلية على «مختص الوزير»[٨٦] .

ويكاد لايوجد كتاب في الفقه يستحق الذكر للاسماعيليين الطيّبين المستقلّين من الفترة اليمنية الذين ورثوا التركة الفاطمية[٨٧] . لكن أعمال النعمان تعرّضت للدراسة

والتفسير والشرح في الهند . ولاسيما على يدي الفقيه البارز أمينجي بن جلال (ت ١٠١٠/١٦٠٢)[٨٨] . وتستحق أعماله أن تتناولها تحقيقات نقدية لأنها تتضمّن مقتطفات مطوّلة من أعمال النعمان ومن «مصنف الوزير» لابن كلّس ، الذي يعتبر الآن في حكم المفقود ، يضاف الى ذلك ، أن امينجي يعرض بعض الأسئلة ذات الصلة المباشرة بالحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية للجماعة في غرب الهند . وتلقى كتبه تقديراً عالياً من البهرة الداؤدية ويضعونها في مرتبة تالية لأعمال النعمان من حيث المرجعية . وآخر ممثّل لتراث الفقهي الاسماعيلي إبّان القرن التاسع عشر هو ابراهيم السيفي . وكتابه ، «كتاب النجاح في معرفة أحكام النكاح» ، والذي يتناول الجوانب الاجتماعية ـ الاقتصادية والخلقية والشرعية للزواج ، هو أكثر الأعمال المبنيّة على مصنّفات النعمان شمولية حول الموضوع[٨٩] .

لقد كان لجماعة الطيبية المستعلية وجود محفوف بالخطر في اليمن والهند ، وعاشوا معظم الأوقات في ظلّ الإضطهاد السنّي ، ولذلك فقد حقّق «الدعائم» لهم خدمة أغراضهم واحتياجاتهم الأساسية . وقد تعرّضت هذه الجماعة الصغيرة للإنقسام والتشرذم مرة بعد أخرى بخصوص مسألة الوراثة . يضاف الى ذلك ، أنهم يعيشون في دَوْر ستر أئمتهم ، والداعي الذي يترأس الدعوة ويتزعّم الجماعة لايتمتّع بذات صلاحيات الإمام ذات المستوى الواسع . وقد ساهم التركيز المفرط على العلوم الباطنية ، بالمعارضة مع العلوم الظاهرية ، بنصيبه في الاهمال الذي لقيه الفقه . لهذه الأسباب ساد «الدعائم» واحتل مكانة عالية في الجماعة حتى في هذه الأيام ، بل ويطبق في محاكم شبه القارة الهندية ـ الباكستانية في مسائل الأحوال الشخصية كدليل اسماعيلي في الفقه[٩٠] . وتمّ إدخال عدد هائل من التعديلات والاصلاحات في معظم البلدان الاسلامية إبّان القرن الماضي ، وهي اصلاحات وتعديلات دخلت حتّى تلك المجالات من الحياة التي كانت تسود فيها الشريعة . والعديد من مثقّفي الجماعة وتقدّمييها يدركون الحاجة الى اصلاحات معينة ، لكن من سوء الطالع أن المؤسسة الدينية للبهرة لاتزال ، لدوافع ذاتية أنانية ، متعنتة في موقفها تجاه الاحتياجات المتغيّرة للمجتمع . وهكذا ، نستطيع التلخيص بأن الفقه الاسماعيلي ابتدأ بالنعمان وانتهى به . إذ لم يكن هناك فقه اسماعيلي قبله ، وماجاء بعده لم يكن سوى تكرار وإعادة صياغة له .

الحواشي

١ ـ انظر دفتري ، الاسماعيليون ، تاريخهم وعقائدهم (كمبردج ، ١٩٩٠) ، ص١٣٦ ـ ١٤٣ ، الترجمة العربية ، سيف الدين القصير (دمشق ، ١٩٩٤) ، ومقالته حول الاسماعيليين الأوائل في مجلة Arabica ، ٣٨ (١٩٩١) ، ص٢٤٢ ـ ٢٤٥ .

٢ ـ في كتاب الحواشي المنسوب الى أمينجي بن جلال (بونوالا ، ببلوغرافيا) ص١٨٥ ، رأيان لجعفر بن منصور اليمن مختلفان عمّا عبّر به النعمان في «الدعائم» :

أ ـ عدد الركعات الستة التي وضعها جعفر تتفق مع ما قال به الأحناف وتعارض ما قال به النعمان .

ب ـ في ما يتعلّق بمن يعقد على أكثر من أربع زوجات ، فإن جعفر يرى أنه لا ينقض زواجه بالخامسة وحسب ، بل وبجميع الزوجات . أما في «الدعائم» فيقول إن النقيض يصيب الزوجة الخامسة فقط .

وهذا الاختلاف ، على الرغم من عدم أهمّيته ، إلا أنه يدل على أن الفقه الاسماعيلي لم يتبلور قبل قيام السلالة الفاطمية الحاكمة . انظر أيضاً ، لوخندوالا ، أصول الفقه الاسماعيلي ، رسالة دكتوراه ، جامعة أكسفورد ، ، ١٩٥١ .

٣ ـ ابن عذارى ، البيان المغرب ، تح . كولن وبروفنسال (ط .ج ، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١) ، م١ ، ص١٥١ ، ١٥٩ ، ١٧٣ ، عبد الله بن محمد المالكي (ت . ٤٨٣) ، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية ، تح . البكوش (بيروت ، ١٩٨٣) ، م٢ ، ص٤١ ـ ٥٦ ، يروي أن التغيّرات السابقة قد أدخلها المروزي عندما كان قاضياً لإفريقية . انظر ، القاضي النعمان ، افتتاح الدعوة ، تح . الدشراوي (تونس ، ١٩٧٥) ، ص٢٤٧ ، وفيه إشارة الى اعتناق المروزي للشيعية وتبحّره في الفقه . الجوذري ، سيرة الاستاذ جوذر ، تح . محمد كامل حسين (القاهرة ١٩٥٤) ، ص٥٣ ، المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، تح . الشيال (القاهرة ، ١٩٦٧) ، م١ ، ص٨٨ ـ ٨٩ ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تح . إحسان عباس (بيروت ، ١٩٦٨) ، م١ ، ص٢٣٤ ، المقريزي ، الخطط ، م٢ ، ص٢٧٠ ، ٣٤٠ . وإضافة «حيّ على خير العمل» الى الآذان والتسليم على علي وآل بيت النبي مذكور عند النعمان ، افتتاح الدعوة ، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠ ، وادريس ، عيون الأخبار ، م٥ ، ص٨٧ ، ١٠٩ .

٤ ـ القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، تح . الحبيب الفقي (تونس ، ١٩٧٨) ، ص٩٧ .

٥ ـ ابن عذارى ، البيان ، م١ ، ص٢٢٣ .

٦ ـ ابن حماد ، أخبار ملوك بني عبيد ، تح . فوندر هايدن (الجزائر ـ باريس ، ١٩٢٧) ، ص١٥ ـ ١٦ . ومعظم الخصائص المقدمة هنا منسوبة الى زيد بن علي (مسند الامام زيد) ، بيروت ، ١٩٦٦ ، وعلي الرضا (فقه الرضا) بيروت ، ١٩٩٠ .

٧ ـ المقريزي ، اتعاظ ، م١ ، ص١١٩ ـ ١٢١ ، ١٣٨ ، ١٤٦ ، والخطط ، م١ ، ص٤٥١ ، م٢ ، ص٢٧٠ ، ابن حجر العسقلاني ، رفع الأمر عن قضاة مصر (ليدن ، ١٩١٢) ، ص٥٨٤ .

٨ ـ انظر الأعمال التالية للنعمان ، الاقتصار ، ص٤٦ ، المنتخبة في باب الدخول في الصوم ، مختصر الآثار في ذكر ابتداء الصوم ، الدعائم ، م١ ، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩ . وحول وجهة النظر السنية انظر ، الجزيري ، كتاب الفقه ، م١ ، ص٥٤٨ ومابعدها .

٩ ـ محمد بن حارث الخوشني ، كتاب طبقات علماء افريقية ، تح . ابن شنب (باريس ، ١٩١٥ ـ ١٩٢٠) م١ ، ص٢٣٩ ـ ٢٤٠ ويذكر الدباغ ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان (تونس ١٩٠٢) م٣ ، ص٢٥ـ ٦٠ إن الكثير من فقهاء المالكية قبلوا العمل قضاة في السنوات الأولى من الحكم الفاطمي .

١٠ ـ بونوالا ، ص٣٤ ـ ٣٥ .

١١ ـ وكان داعياً أيضاً ومحدثاً مفوهاً وعنده دعوة النساء . انظر : ادريس ، عيون ، م٥ ، ص١٣٧ ـ ١٣٨ ، ابن حماد ، أخبار ، ص١٧ ، المجدوع ، الفهرست ، ص٧٤ ، الخوشني ، كتاب الطبقات ، م١ ، ص٢٤١ .

١٢ ـ ابن النديم ، كتاب الفهرست ، تح . تجدد (طهران ، ١٩٧١) ، ص٢٤٠ ، بونوالا ، ص٣٦ ـ٤٣ .

١٣ ـ يمكن تفسير صمت المصادر الاسماعيلية جزئياً بحقيقة أن كلاً من الرازي والنسفي كانا ينتميان الى المجموعة القرمطية المنشقة . حول انشقاق الحركة الاسماعيلية . انظر مقالة دفتري في مجلة Studic Islamica ، ٧٧ (١٩٩٣) ، ص١٢٣ ـ ١٣٩ .

١٤ ـ جزء صغير منها فقط حققه حسين الهمداني في قسمين قبل وفاته . انظر : الرازي ، كتاب الزينة (القاهرة ، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٨) . وحقق عبد الله السامرائي القسم الثالث من كتاب الزينة في : الغلو والفرق الغالية (بغداد ، ١٩٧٢) ، ص٢٢٧ـ ٣١٢ .

١٥ ـ تجدر الإشارة الى أن الرازي رفض زواج المتعة ، وجادل الامامية ونقض مقالتهم لغوياً .

١٦ ـ دور النعمان في اصلاح عقيدة الإمامة على يد الامام المعز هو خارج نطاق هذه المقالة . حول ذلك انظر : دفتري ، الاسماعيليون ، ص١٧٧ ومابعدها .

١٧ ـ النعمان ،كتاب المجالس ، ص٧٩ ، ادريس ، عيون ، م٥ ، ص٣٤٦ . وفي أغلب الأحوال فقد نشأ النعمان نشأة اسماعيلية . ونجد اشارات الى ذلك في بعض كتبه . انظر مقالة «اعادة نظر في مذهب النعمان» في مجلة Bsons ، ٣٧ (١٩٧٤) ، ص٥٧٢ـ ٥٧٩ ، ومقالة «النعمان» في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م٨ ، ص١١٧ ـ ١١٨ .

١٨ ـ النعمان ، المجالس ، ص٨٠ ـ ٨١ ، ادريس ، عيون ،م٥ ، ص٣٤٦ .

١٩ ـ النعمان ، المجالس ، ص٥١ ، ٥٧ ، ٦٩ ، ٧٥ ، ادريس ، عيون ، م٥ ، ص٣٣١ . وطبقاً لادريس فقد قلّد المنصور النعمان أمر القضاء والدعوة . وفي الجزء السادس أشار ادريس الى أن المعزّ قلده شؤون القضاء والدعوة .

٢٠ ـ أشار النعمان في المجالس الى أنه كان قريباً من الخليفة ـ الامام المنصور وولي عهده المعزّ وكان يفتخر بذلك .

٢١ ـ أورد النعمان الملكي المؤرخ في ٢٨ ربيع الأول ٣٤٣ في كتابه «اختلاف أصول المذاهب» ، ص١٩ ـ ٢٢ ، وتضمّن مبادىء الفقه الاسماعيلي ، كما لخصها المعز . انظرأيضاً مقالة «مظالم» في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م٦ ، ص٩٣٣ ـ ٩٣٥ .

٢٢ ـ النعمان ، المجالس ، ص٣٨٦ ، ٤٣٥ ، ٤٨٧ ، ٥٤٦ .

٢٣ ـ ستقتصر دراستنا هنا على أعماله في الفقه . ومن أجل قائمة كاملة بأعماله انظر بونوالا ، ص٥١ ـ ٦٨ ، وقد حذف كتاب الينبوع من المناقشة لأنه ليس للنعمان على الأرجح بل لكاتب آخر معاصر له . كما حذف كتاب الطهارة أو كتاب الطهارات لأنه مختصر لأحد أقسام كتاب الايضاح ـ لكن بما أن الأخير مفقود ، فقد أصبح الأول معرّفاً له ولمحتوياته .

٢٤ ـ ادريس ، عيون ، م٦ ، ص٤٢ .

٢٥ ـ النعمان ، الاقتصار ، ص٩ ـ ١٠ .

٢٦ ـ وهذا بالمقابلة مع ممارسته في كتاب «الدعائم» حيث اكتفى بإيراد حديث واحد لكل مسألة ناقشها .

٢٧ ـ في «موطأ» ابن مالك ، وهو أقدم ماوصلنا من كتب الحديث ، تمّ تصنيف الفصول وفقاً لموضوعات الفقه الديني وأطلق على كل فصل اسم «كتاب» . وكلا جزئي كتاب «الحواشي» ، كما تشير التسمية ، كان عبارة عن شرح «للدعائم» .

٢٨ ـ مادلونغ ، «المصادر» ، ص٣٢ .

٢٩ ـ النعمان ، الاقتصار ، ص١٠ ، وماذكره طهراني ، الذريعة ، م١ ، ص٣٠ ، ٣٦٣ ، من أن الاقتصار هو تلخيص للدعائم ، غير صحيح .

٣٠ ـ لوخندوالا ، ص١٧ ، ٢٣ . القسم الأول المتعلق بالعبادات هو ماتبقى وحسب .

٣١ ـ وجرى الاقتباس منه في كتاب الحواشي أكثر من كتاب الايضاح .

٣٢ ـ وهو موجود في جزئين : الأول يتعلّق بالعبادات ، والثاني بالمعاملات .

٣٣ ـ الجوذري ، سيرة الاستاذ جوذر ، ص٥٣ .

٣٤ ـ وسمّاه النعمان كتاب الدينار ، انظر كتابه ، المجالس ، ص٣٥٩ ـ ٣٦٠ .

٣٥ ـ وأنا أوافق لاخندوالا ، ص٢٢ ـ ٢٥ بأنه جرى تصنيفه قبل الدعائم . ادريس ، عيون ، م٦ ، ص٤٤ ، مقالة الهمداني في مجلة JRAS ، ١٩٣٤ ، ص٢٥ .

٣٦ ـ إنها إحدى العناصر الأربعة الرئيسية للطهارة ، ويجب ألاّ تخلط بالمسح على الخفين . انظر مقالة بونوالا في مجلة EIR ، م١ ، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

٣٧ ـ الآية المقصودة هنا هي (٥/٦) ، وحول وجهة نظر السنة انظر مثلاً : الجزيري ، كتاب الفقه ، م١ ، ص٥٤ ـ ٦٢ .

٣٨ ـ النعمان ، الأخبار ، م١ ، فيذكر صفات الوضوء .

٣٩ ـ النعمان ، الاقتصار ، ص١٥ .

٤٠ ـ النعمان ، مختصر الآثار ، م١ ورقة ٩ .

٤١ ـ وقد أورد بداية الآيات (١١/٥٨ ، ٩/٣٩ ، ٤٩/٢٩) ثمّ الأحاديث النبوية ، ولاسيما «خذوا العلم عن عالم أهل بيتي...» النعمان ، مختصر الآثار ، ورقة ٢ ـ٣ .

٤٢ ـ النعمان ، مختصر الآثار ، م١ ، ورقة١ ، فيضي ، مصنّفات ، ص٢٩ ـ ٣٠ ، المقريزي ، الخطط ، م٢ ، ص٣٤١ ، الهريدي ، فهرست خلفاء مصر (القاهرة ، ١٩٨٣) ، م٢ ، ص٧٠ .

٤٣ ـ ادريس ، عيون ، م٦ ، ص٢٣٢ ، فيضي ، مصنفات ، ص٢٩ ـ٣٢ .

٤٤ ـ لم يورد النعمان ذكراً لابن حنبل في أي من أعماله ، ربّما لأن الأخير اشتهر كمحدث أكثر مما هو فقيه .

٤٥ ـ الأعمال الجديرة بالذكر هنا هي : كتاب الاتّفاق والافتراق ، كتاب المقتصر وهو ملخّص للأول ، الرسالة المصرية في الرد على الشافعي ، الرد على أحمد بن سريج البغدادي ، دافع الموجز في الرد على العطبي ، رسالة ذات البيان في الرد على ابن قتيبة .

٤٦ ـ وقد صنف «الاختلاف» بعد عام ٣٤٣ لأن النعمان أورد فيه مرسوم المعزّ الذي عيّنه فيه للمظالم في تلك السنة .

٤٧ ـ تضمنت المراسيم الصادرة عن الخلفاء الفاطميين المتعلقة بتنصيب النعمان في وظائفه القضائية توجيهات حول

الأسس التي يجب عليه بناء قراراته الفقهية عليها . انظر : لوخندوالا ، ص٥٥ .

٤٨ ـ النعمان ، مختصر الآثار ، م٢ ، قسم آداب القضاة ، والاقتصار ص١٦٧ . وقارن هذه الفقرة مع ماجاء في « الدعائم » ، م٢ ، ص٥٣٥ ـ ٥٣٦ . ويدل ذلك على حدوث تطوّر في الأسس الفقهية ومصادرها ، حيث تمّ إهمال دور الامام استناداً إلى ما جاء في حديث منسوب الى الامام جعفر الصادق بالعودة الى القرآن والسنة .

٤٩ ـ للقياس والاجتهاد عند الشافعي ذات المعنى . انظر الشافعي ، الرسالة ، تح . أحمد شاكر (القاهرة ، ١٩٤٠) ، ص٤٧٦ ـ ٥٠٣ ، ساخت ، أصول ، ص٩٨ ، ١٢٧ ، ومقالة ساخت في كتاب « الفقه في الشرق الأوسط » ، م١ ، ص٥٧ ـ ٨٤ ، ومقالة وائل حلاق في مجلة IJEMS ، ٢٥ (١٩٩٣) ، ص٥٨٧ ـ ٦٠٥ .

٥٠ ـ وهذا يعني برهان بدليل ظرفي .

٥١ ـ نبعت هذه المفاهيم من تخرصات علماء الدين وتمّ قبولها على أنها من أصول الفقه عند المعتزلة والشيعة . انظر ، الطباطبائي ، مقدمة الى الفقه الشيعي (لندن ، ١٩٨٤) ، ص٣٢ .

٥٢ ـ كانت تلك وسيلتا القياس الرئيسيّتان .

٥٣ ـ النوبختي ، فرق الشيعة ، تح . ريتر (استانبول ، ١٩٣١) ، ص١٨ ـ ١٩ ، ٥٠ ـ ٥١ ، الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، تح . ريتر (وايزبادن ، ١٩٦٣) ، ص٦٥ ـ ٧٤ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، تح . الوكيل (القاهرة ، ١٩٦٨) ، م١ ، ص١٥٤ ـ ١٦٢ .

٥٤ ـ اسماعيل بونوالا ، « سلطة الامام » في كتاب « الاسلام الشيعي : المعتقد والتجربة والنظرة العالمية » ، سيصدر من تح . م . أيوب .

٥٥ ـ الطباطبائي ، مقدمة ، ص٣٢ ـ ٤٨ .

٥٦ ـ حول المضامين الكاملة انظر : فيضي ، النظريات الفقهية الشيعية ، ص١١٣ ومابعدها .

٥٧ ـ قبل النعمان وجهة نظر المحدثين بخصوص استخدام الاجتهاد ضمن ايجاد الموافقات في القرآن والسنة .

٥٨ ـ أشير الى ذلك في أعماله الباطنية المتأخرة مثل « أساس التأويل » ، تح . عارف تامر (بيروت ، ١٩٦٠) ، ص٢٣ ، ٢٦ ، ٢٧ ، و« تأويل الدعائم » ، تح . الأعظمي (القاهرة ، ١٩٦٧ ـ ٧٢) .

٥٩ ـ ادريس ، عيون ، م٦ ، ص٤٢ ـ ٤٣ ، فيضي ، مصنفات ، ص٢٢ ـ ٢٣ ، لوخندوالا ، ص٢٨ ـ ٢٩ ، المجدوع ، الفهرست ، ص٣٤ .

٦٠ ـ انظر الحاشية رقم (٥) أعلاه ، القاضي ، « الفاطميون » ، ص٧١ .

٦١ ـ النعمان ، دعائم ، م١ ، ص١٣٩ ـ ١٤٣ ، ١٦٢ ـ ١٦٧ .

٦٢ ـ النعمان ، المجالس ، ص٣٠٦ ـ ٣٠٧ .

٦٣ ـ الكوليني ، الأصول ، م١ ، ص١٦٨ ـ ٥٤٨ .

٦٤ ـ النعماني ، دعائم ، م١ ، ص٣٥٩ .

٦٥ ـ القاضي ، « الفاطميون » ، ص١٠٤ .

٦٦ ـ انظر مثلاً : الدعائم ، م١ ، ص١٣١ ، مقالة شتروطمان في مجلة Der Islam ، ٣١ (١٩٥٤) ، ص١٣٤ .

٦٧ ـ مادلونغ ، مصادر ، ص٣٢ .

٦٨ ـ المصدر السابق ، ص٣٢ .

٦٩ ـ هناك تشابه على سبيل المثال بين وجهتي نظر الاسماعيليين والمالكية في ما يتعلّق بالزواج والبيع .

٧٠ ـ ساخت ، أصول ، ص٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

٧١ ـ المقدسي ، أحسن التقاسيم (ليدن ، ١٩٠٦) ، ص٢٣٧ ـ ٢٣٨ .

٧٢ ـ مقالة فيضي في مجلة STUDIA ISLAMICA ، ٣١ (١٩٧٠) ، ص٨١ ـ ٩١ ، وكتابه «مصنفات» .

٧٣ ـ الفصل حول الولاية ترجمة فيضي بعنوان «كتاب الايمان» (بومباي ، ١٩٧٤) . وكتب عظيم نانجي مقالة تحليلية حولها في «مقالات في الحضارة الاسلامية» (ليدن ،١٩٧٦) ، ص٢٦٠ ـ ٢٧٣ .

٧٤ ـ القرآن كتاب منزل للهداية وليس تشريعاً فقهياً . انظر ساخت ، مقدمة الى الفقه الاسلامي (اكسفورد ، ١٩٦٦) ، ص١٠ ومابعدها .

٧٥ ـ كانوا من المعتزلة . انظر ، ساخت ، أصول ، ص١٢٨ ، ٢٥٨ .

٧٦ ـ على سبيل المثال ، «اليوم أكملت لكم دينكم» (٥/٣) .

٧٧ ـ حديث الثقلين معروف جيداً عند الشيعة .

٧٨ ـ تطوّر الفقه الاسلامي دون مساعدة الدولة لأنه اعتبر جزءاً مقدّساً من الدين .

٧٩ ـ الشافعي الرسالة ، ص٩١ ـ ٩٢ .

٨٠ ـ لاتوجد إشارة في أي من أعمال النعمان الى كتب الحديث الستة . انظر ، البخاري ، في حاشية السندي (بيروت ، ١٩٧٨) ، م٤ ، ص٢٥٦ ، التبريزي ، مشكاة المصابيح (دمشق ، ١٩٦١) ، م١ ، ص٥١ .

٨١ـ انظر على سبيل المثال ، الدعائم ، م١ ، ص١٤ ـ ١٥ .

٨٢ ـ ادريس ، عيون ، م٦ ، ص٢٠٠ ، ابن ميسر ، أخبار مصر (القاهرة ، ١٩٨١) ، ص١٦٥ .

٨٣ ـ المسبحي ، أخبار مصر(القاهرة ، ١٩٧٨) ، ج١ ، ص٧١ ـ ١١١ ، ابن ميسر ، أخبار ، ص٩ ـ ١٦٧ .

٨٤ ـ بونوالا ، ص٧٨ ـ ٧٩ حيث يذكر مصادر أخرى .

٨٥ ـ المقريزي ، الخطط ، م١ ، ص٣٥٥ ، م٢ ، ص٧ .

٨٦ ـ ادريس ، عيون ، م٦ ، ص٢٣٢ ، المجدوع ، الفهرست ، ص٣٤ .

٨٧ ـ . شمعون الغوري ، كتاب السؤال والجواب هو من شروح «الدعائم» . بونوالا ، ص١٧٧ .

٨٨ ـ بونوالا ، ص١٨٥ ـ ١٨٦ .

٨٩ ـ بونوالا ، ص٢١٤ ـ ٢١٥ .

٩٠ ـ فيضي ، تلخيص الفقه المحمدي (ط٤ ، دلهي ، ١٩٧٤) ، ص٤١ ، ٤١٦ ، أندرسون ، الاصلاح الفقهي في العالم الاسلامي (لندن ، ١٩٧٦) ، ص١٩ ـ ٢٥ .



٧

دراسة نقدية لتاريخ بول كازانوفا لرسائل اخوان الصفاء

عباس همداني*

تنتمي الدراسة الحالية[١] الى تنبؤ تنجيمي تضمّنته الموسوعة الاسلامية من العصور الوسطى ، رسائل اخوان الصفاء[٢] واستخدمه بول كازانوفا في تحديده لتاريخ تصنيف هذا العمل[٣] . وهدف هذه الدراسة ليس معاينة الفكر الفلكي لاخوان الصفاء ، بل تقرير زمن تصنيفهم لعملهم وحسب ، فالفهم الصحيح للنبوءة المذكورة أعلاه هو وسيلة فقط لغاية تبقى ذات طبيعة تاريخية ، ومسألة تحديد تاريخ الرسائل ومؤلفيها لها ارتباط أكثر بالمعتقد الديني للإخوان .

ويروي مؤرخ اسبانيا وشمال افريقية من القرن السابع عشر ، المقري في عمله الضخم ، نفح الطيب ، أن الرياضي العظيم أبا الحكم عمر بن عبد الرحمن الكرماني (ت٤٦٢/ ١٠٧٠) الاسباني قد قام بزيارة الى مدينة حرّان الصابئية ، وعاد الى اسبانيا من هناك ومعه نسخ من الرسائل . أما مترجم المقري ، دوغيا نفوس[٤] ، فيقول أن مسلمة بن أحمد المجريطي هو في الواقع من أدخل الرسائل الى اسبانيا ، بانياً استنتاجه هذا على ماجاء عند حاجي خليفة الذي دوّن تحت سنة ٣٩٥ هـ أن الرسائل قد كتبت على يدي المجريطي .

---

* عباس همداني هو استاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة وسكونسن بولاية ميلووكي بالولايات المتحدة . ينتمي الى عائلة اسماعيلية عريقة من البهرة في سورات بالهند ، وقد اختص بالدراسات الاسماعيلية ولديه مجموعة قيمة من المخطوطات ـ الاسماعيلية استخدمها في دراساته الاسماعيلية العديدة . وقد استخدم عدد من المستشرقين مجموعة اسرته من المخطوطات ممّا فتح الطريق أمام حقل الدراسات الفاطمية في الغرب . وقد اختص بدراسة إخوان الصفاء ، ولديه عدد من المؤلفات والدراسات المنشورة إضافة الى عدد من المقالات العلمية في هذا المجال .

وقد لاقى ذلك صدى عند نيكول (A. NICOLL) وأوري (J.URI) وكسيري (M. CASIRI) ، مفهرسي المخطوطات العربية في اكسفورد والأوسكوريال . غير أن مقالة حاجي خليفة سرعان مالاقت رفضاً من قبل جميع الدراسات الجدّية كتلك التي قام بها كل من فلوجل[٥] (FLUGEL) وديتريشتي[٦] (DIETERICI) ، وهما اللذان قبلا القصة التي رواها أبو حيّان التوحيدي (ت . حوالي ١٠٢٣/٤١٤) في كتابه ، «كتاب الامتاع والمؤانسة» ، القائلة بأن الرسائل قد صُنّفت قرابة ٣٧٣ ـ ٩٨٣/٣٧٥ ـ ٩٨٥ على أيدي عدد قليل من معاصريه الذين أورد أسماءهم . يضاف الى ذلك أنهما نظرا الى العمل على أنه ذو هويّة معتزلية[٧] . واستمرّت وجهة النظر هذه تلقى من يدافع عنها ، ونجد تعبيراً لها في عمل لعادل العوا[٨] ، في وقت متأخر وصل الى عام ١٩٤٨ .

وكان غويار[٩](GUYARD) أول متبحّر يلاحظ الميول الاسماعيلية لاخوان الصفاء . وأكّد كازانوفا ذلك باكتشافه للرسالة الجامعة سنة ١٨٩٨ ، وهي رسالة ذات صبغة اسماعيلية واضحة ، ثمّ بإقامته للصلة مابين الجامعة وبين المجموعة الرئيسية للرسائل[١٠] . واعترف كازانوفا في مقالة أخرى نشرت عام ١٩١٥[١١] ، أنه كان على علم بمقالة أبي حيّان التوحيدي بخصوص تصنيف الرسائل في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ، غير أنه لم يأخذ بها . وذكر كازانوفا أيضاً أنه استخدم النسخة المطبوعة من الرسائل ، وكانت طبعة بومباي في زمنه ، وهو تنبؤ تنجيمي تضمّنته الرسائل ، الى الفترة التي سبقت سنة ١٠٤٧/٤٣٩ تماماً على أنها زمن تأليف الرسائل . وسنعود الى تاريخ كازانوفا هذا فيما بعد .

ولاحظ حسين همداني لأول مرة سنة ١٩٣٢ ، أن الموسوعة كانت مقبولة عند الدعوة الاسماعيلية الطيبية لقرون عديدة على أنها عمل اسماعيلي ، مشيراً في الوقت نفسه الى أدلة داخلية كافية لإظهار الطبيعة الاسماعيلية لأفكار اخوان الصفاء[١٢] . ولم يقبل هذا الحديث برواية أبي حيّان التوحيدي ونسب الرسائل الى فترة ماقبل الفاطميين ، أي فترة الستر في التاريخ الاسماعيلي ، وأعاد شتيرن في مقالتين له نشرتا عام ١٩٤٦ و١٩٦٤ إحياء مقالة أبي حيّان ، في حين قبل في الوقت ذاته الطبيعة الاسماعيلية للرسائل[١٣] .

وفي حين قبل ايڤس ماركيه (Yves Marquet) ، وهو الذي كرّس حياته لدراسة الرسائل ، بالطبيعة الاسماعيلية للموسوعة ، إلا أنه يضع زمن كتابتها بين قرابة ٩٠٢/٢٩٠ و٣٧٠/ ٩٨٠ ، محيياً بذلك نظرية ديتريشي بخصوص الفترة الطويلة والمتعثّرة التي استغرقها تصنيف الرسائل[١٤] .

وقد سعيت في دراسات عديدة لاثبات السمة الاسماعيلية للرسائل بناء على أدلة داخلية وأخرى خارجية من جهة ، ورفض رواية أبي حيان من جهة ثانية ، وتعيين فترة تصنيف الرسائل بالفترة من ٢٦٠/٨٣٣ إلى ٢٩٧/٩٠٩ ، من جهة ثالثة[١٥] .

وهناك نظريات أخرى تقدّم بها الطيباوي ونصر حول السمة الشيعية للرسائل ، وأخرى لسوزان ديوالد (Susanne Diwald) وبوساني (A. Bausani) حول كون العمل ذا طبيعة سنية ـ صوفية ، ولزاهد علي ومادلونغ (Madelung) اللذين نظرا الى العمل على أنه قرمطي ، وأخيراً لنيتون (I.R. Netton) وغودمان(L.E. Goodman) اللذين رأيا فيه عملاً لايزيد عن كونه أفلاطونياً محدثاً . لكنّ الجميع لم يتطرّقوا الى مسألة زمن تأليف الرسائل[١٦] .

ولنعد الآن الى التنبؤ الوارد في ما سبق . تعتبر الرسالة الثامنة والأربعون من الرسائل ، والمعنونة بـ« في كفاية الدعوة الى الله »[١٧]، من أكثر الرسائل وضوحاً في كونها رسالة شيعية أو اسماعيلية . وقد تمّت صياغتها في شكل خطاب للامام موجه الى أتباعه . وتصف عدة مجموعات من الشيعة من خلال درجات قربها المتنوعة من الامام . والأكثر تفضيلاً منهم له البشارة التي تعطى بالكلمات التالية :

« إن من خواص إخواننا الفضلاء أنهم العلماء بأمور الديانات ، العارفون بأسرار النبوّات ، المتأدّبون بالرياضيات الفلسفية ، وإذا لقيت أحداً منهم وأنست منهم رشداً ، فبشّره بما يسرّه ، وذكّره باستئناف دور الكشف والانتباه ، وانجلاء الغمة عن العباد لانتقال القران من برج مثلّثات النيران الى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور الاعلام »[١٨] .

إنه على أساس من هذه الفقرة المقتبسة أن بنى كازانوفا من حيث المبدأ نقاشه بخصوص تاريخ الرسائل[١٩] ، وهو يفسّر الاقتران طبقاً لما جاء في مقدمة ابن خلدون ، في حين لدينا تفسير للإخوان أنفسهم ورد في مكان آخر من الرسائل ، ففي رسالة في الفلك (الرسالة الثالثة) نصّ اخوان الصفاء على أن الفلكيين وضعوا عدة قرانات للكواكب . والأكثر أهمّية منها هي تلك التي تحدث كل ٢٤٠ سنة ويتولّد عنها تغيّر في الأمم والممالك والسلالات ، وهناك تلك التي تحدث كلّ عشرين سنة مرة أخرى ، وتطابق أحداثاً مثل الحروب والصراعات الأهلية[٢٠] .

ولجميع هذه القرانات صلة بالكوكبين المتفوّقين ، زحل والمشتري . أمّا مفهوم السنة العالمية ، فقد كان مألوفاً عند اخوان الصفاء[٢١] . وقرانات الـ٢٤٠ سنة ، أو مثلثات النيران والتراب المذكورة عند الاخوان ، ربّما كانت مبنية على أعمال أبي معشر البلخي (ت بعد

٢٤٦/ ٨٦٠) الوارد ذكره بالاسم في الرسائل[٢٢] . وهناك إشارة الموسوعة أيضاً الى فلكي فارسي مجهول[٢٣] . وقام كل من كندي (E.S.Kennedy) وبنجري (D.Pingree) في دراساتهم الحديثة العهد ، بتفحص المصادر المبكرة من العصر الوسيط التي لها صلة بتفكير اخوان الصفاء[٢٤] . واستخدم كازانوفا جداول القرانات المعدّة من قبل الفلكي الهولندي القدير ڤان دوساند بخويزن (H.G. van de Sande Bakhuyzen) ووضعت كملاحق لكتاب دوغويه (De Goeje) حول القرامطة(٢٥) . ولدينا الآن أعمال كل من ستلمان (Stahlman) وجنجريتش (Gingerich) وتوكرمان (Tu cker man)[٢٦] ، التي تصدق كلها حسابات كازانوفا .

وطبقاً لهذه الحسابات ، وقعت إحدى هذه المثلثات في ٢٨آب سنة ٥٧١ عندما كان كل من زحل والمشتري في برج العقرب . وتلك كانت مثلّثات الماء وقد وافقت مولد النبي محمد . وفي ٣ تشرين أول سنة ٨٠٩ كان زحل والمشتري في قران في برج القوس . وقد مثل ذلك مثلثات النيران المشار اليها في الفقرة المقتبسة أعلاه . ثمّ كان هناك تنبؤ آخر لحدث هام ارتبط بالانتقال الى برج مثلثات التراب ، عندما يكون زحل والمشتري في قران في برج الجدي . وسيكون ذلك قد حدث في ١٩ تشرين الثاني ١٠٤٧ .

وكان جدل كازانوفا هو أن تصنيف اخوان الصفاء لرسائلهم كان قبل الانتقال الى برج مثلّثات التراب بسنوات قليلة ، وأنه كان باستطاعتهم التنبؤ بالقران المذكور لعام ١٠٤٧/٤٣٩[٢٧] ، وحساب مدته بشكل صحيح . يضاف الى ذلك أنهم كانوا في انتظار حدث عظيم وقع سنة ١٠٥٩/٤٥٠ فعلاً وهو تبنّي الفاطميين ورعايتهم لحملة على بغداد قادها البساسيري . وقبل قيام كازانوفا بهذه الفرضية ، على كل حال ، كان قد ذهب بعيداً في استطراد تعلّق بتوقّع سقوط حكم العرب والقيام الوشيك لحكم الفرس الذي كان من المفترض أن يكون للحركة الاسماعيلية دور ما في ذلك ، وقد نسج كازانوفا روابط متخيّلة بين نشاطات الشخصية المزعومة لميمون القداح وابنه عبد الله وحفيده أحمد وبين دندان أو زيدان أيضاً مع مختلف القرانات كما وردت في الفهرست لابن النديم وفي أعمال عبد القاهر البغدادي والبيروني . والواقع أن كازانوفا قد قام بحسابات علمية جيدة ، فقط من أجل افسادها بتخرصات تاريخية سيئة .

وهناك أمر واحد مؤكد . فعلى الرغم من أن اخوان الصفاء لم يكونوا فلكيين هم أنفسهم ، إلا أنهم كانوا ينسجون على منوال أناس من أمثال أبي معشر البلخي الذي كانت له خبراته في تلك المسائل . وكانوا يعلمون أن زمنهم الخاص كان بعد مثلثات النيران وقبل مثلثات التراب . ومن المؤكد أيضاً أنهم كانوا يتوقعون قيام الامام بتأسيس دولة جديدة .

ومن أجل إضفاء طابع المرجعية على توقعاتهم ، فإن الحديث عن الانتقال من برج مثلثات الى آخر كان مفيداً ، لكن لم يكن ذلك دليلاً بأي شكل من الأشكال على أنهم هم أنفسهم قد عاشوا في دنوّ من التاريخ المتنبأ به . فإذا ما كانوا قد استخدموا كتب أبي معشر ، فلا بدّ أنهم كانوا يكتبون بعد حوالي عام ٢٤٦/ ٨٦٠ على وجه التأكيد[٢٨] . وكان دخول الامام الثاني عشر للاثني عشرية في الغيبة سنة ٢٦٠/٨٧٣ . والفترة التي تلت ذلك كانت إحدى أعظم فترات التوقع للمنقذ المنتظر بين الشيعة عموماً ، وإن الحركة الاسماعيلية قد استغلّتها بالتأكيد لتأسيس خلافتها الفاطمية سنة ٢٩٧/٩٠٩ . ومن المحتمل تماماً أن اخوان الصفاء كانوا يعدّون قرّاءهم لمثل ذلك الحدث .

وينقلنا ذلك الى افتراض آخر قال به كازانوفا . ففي ذات القسم من الرسائل الذي وردت فيه النبوءة ، خاطب الامام الشيعة قائلاً : «ومن بينهم أولئك الذين يعتقدون أن الامام مستور خشية الأضداد ، لابل هو ظاهر بين ظهرانيهم . وهو يعرفهم ، إلا أنهم ينكرونه»[٢٩] . وقد أورد كازانوفا هذه الفقرة وفسّرها على أنها تتضمن إشارة الى فترة حكم الخليفة الفاطمي الظاهر (٤١١ ـ٤٢٧/ ١٠٢١ ـ ١٠٣٦) . وبالطبع فإن الانتقال الى برج مثلثات التراب كان لايزال منتظر الحدوث سنة ٤٣٩/١٠٤٧ ، وأن الحدث العظيم المتمثل في احتلال بغداد ، والذي لم يستمر طويلاً ، كان لايزال خارج نطاق تلك الفترة ، إذ لم يقع بالنتيجة إلا عام ٤٥٠/١٠٥٩ . إن الفقرة المثبتة أعلاه يكاد يصعب تفسيرها بأنها تتضمّن أية إشارة الى الخليفة الظاهر . بل هي بالأحرى رسالة تحثّ الشيعة للإقلاع عن انتظار المهدي المنتظر ، والبدء بالعمل للامام الظاهر المقيم بين ظهرانيهم . وهناك رائحة أمر وشيك الحدوث يتعلق بالفقرة ، فالأمام موجود هناك ، وهو على وشك إعلان دعوته وتأسيس دولته . والواقع أنني أعتبر هذا الأمر دليلاً على أن الرسائل قد كُتبت قبل سنة ٢٩٧/٩٠٩ بقليل ، وهي السنة التي أنشئت فيها الخلافة الفاطمية .

ويبرهن تاريخ كازانوفا على خطأه أكثر بحقيقة أنه قرابة عام ٣٧٣/٩٨٣ سبق لأبي حيّان التوحيدي وصاحبه النصوح أبي سليمان المنطقي ، أنهما كانا يقرآن الرسائل في صورتها الكاملة[٣٠] . وكان ذلك حوالي أربعين سنة قبل الزمن الذي اقترحه كازانوفا لتصنيف الرسائل .

وتبقى هناك مسألة ثانوية في فقرة اخوان الصفاء الخاصة بالتنبؤ والمستخدمة عند كازانوفا ، لابدّ من فهمها . فهم يقولون ، عند الحديث عن الانتقال الى برج مثلثات التراب ، أن ذلك سيحدث «في الدور العاشر الموافق لبيت السلطان» . وهذا السطر

غامض . فقد ورد في فصل خاص ببيوت البروج الاثني عشر[٣١] من الرسالة الثانية والخمسين والأخيرة ، إن البيت العاشر هو المنصوص عليه فعلاً على أنه «بيت السلطان» ، ، ولكن ماذا يكون عندئذ الدور العاشر الموافقق لبيت السلطان ؟ ربّما كان الدور العاشر يشير الى البرج العاشر الذي هو برج الجدي ، وهو ضمن السياق هنا حيث أن قران مثلثات التراب يكون في برج الجدي . وجدير بالاهتمام أن الرسائل تستخدم مصطلح «نوبهرات» الهندي في الاشارة الى بروج الفلك[٣٢] . ويصبح استعمال مصطلح «دور» بهذا الشكل ، استعمالاً قلقاً غير محدّدٍ . والتركيز هو على السلطان ، لأن النبوءة تتعلق بتأسيس قوة جديدة . وتلقى هذه الفكرة دعماً من الكلمات التالية مباشرة : «وظهور الاعلام» .

وعموماً ، علينا الإبقاء في الذهن ، ونحن نرفض التاريخ الذي حدده كازانوفا للرسائل ، إنه أخذ أوائل العلماء الذين تبنّوا الطبيعة الاسماعيلية للأفكار التي روّج لها اخوان الصفاء ، وأحد أوائل من رفضوا تصديق قصة أبي حيان التوحيدي المريبة بخصوص مؤلفي الرسائل . غير أنه لم يكن صائباً في اشارته الى زمن الخليفة الفاطمي الظاهر ولا في تاريخه للرسائل . وإني أود بالأحرى تفسير الفقرة التنجيمية من الرسالة الثامنة والأربعين ، المنصوص عليها عند كازانوفا ، على النحو التالي : إن الزمن الذي عاش فيه مؤلفو الرسائل هو ضمن فترة برج مثلثات النيران ، الذي ابتدأ سنة ١٩٤/٨٠٩ ، لكن بعد وفاة أبي معشر البلخي سنة ٢٤٦/ ٨٦٠ ، وبدء فترة توقعات المنقذ المنتظر اعتباراً من ٢٦٠/ ٨٧٣ عندما دخل الامام الثاني عشر للاثني عشريين في الغيبة . لكنها كانت قبل تأسيس الخلافة الفاطمية سنة ٢٩٧/٩٠٩ ، ، على كل حال ، عندما كان الامام الفاطمي ظاهراً بين ظهرانيهم لكنه لم يكن قد أعلن دعوته للجمهور بعد . والحدث العظيم المتنبأ به هو حدث قيام الخلافة الفاطمية هذا . وكان سيحدث في أي وقت قبل فترة قران زحل والمشتري في برج الجدي والانتقال من برج المثلثات النيران الى برج مثلثات التراب والمحدد لها سنة ٤٣٩/١٠٤٧ . ولم يكن باستطاعة أحد التنبؤ بالتاريخ المحدد لهذا الحدث الأسروي على وجه الدقة ، ومن هنا كانت الاشارة الى تاريخ المثلثات (الترابية) التالية . وكان يمكن لذلك الحدث أن يقع قبل أو بعد أو ضمن تلك المحطة الزمنية . والواقع أنه حدث في وقت مبكر ، أي في ٢٩٧/٩٠٩ عندما تمّ الاعلان عن قيام الخلافة الفاطمية . وكان هناك قران فعلي للمشتري وزحل سنة ٢٩٦/٩٠٨ ، قبل وقت طويل من التحوّل الى برج مثلثات التراب[٣٣] . وتاريخ تصنيف الرسائل ، على ما أعتقد ، كان في وقت سبق إنشاء الخلافة الفاطمية للتو .

الحواشي

١ـ هذه المقالة هي نسخة معدلة لورقة عمل قدمت في الاجتماع السنوي الـ١٩٤ للجمعية الشرقية الأمريكية في سياتل (١٩٨٤/٣/٢٦) .

٢ ـ كتاب اخوان الصفاء ، تح . ولاية حسين (بومباي ، ١٨٨٧) ، ٤ مجلدات ، رسائل اخوان الصفاء ، تح . خير الدين زركلي (القاهرة ، ١٩٢٨) ، ٤ مجلدات ، رسائل اخوان الصفاء (بيروت ، ١٩٥٧) ٤ مجلدات ، والاشارات فيما يلي هي الى طبعة بيروت .

٣ ـ انظر مقالة كازانوفا في : المجلة الآسيوية ، السلسلة ١١ ، ٥ (١٩١٥) ، ص٥ ـ ١٧ .

٤ ـ دوغيانغوس ، السلالات المحمدية في اسبانية (لندن ، ١٨٤٠) ،م١ ، ص٤٢٧ـ٤٢٩ .

٥ ـ انظر مقالة فلوجل (بالألمانية) في مجلة ZDMG ، ١٣ (١٩٥٩) ، ص٢٢ ـ ٢٤ .

٦ ـ ديتريشي ، الفلسفة العربية في القرن العاشر (ليبزغ ، ١٨٥٨ ـ ١٨٧٢) ، ٨ مجلدات .

٧ ـ انظر مقالتي حول أبي حيان و اخوان الصفاء في مجلة IJMES ، ٩ (١٩٧٨) ، ص٣٤٥ ـ ٣٤٢ .

٨ ـ عادل العوا ، دراسة نقدية لاخوان الصفاء (بيروت ، ١٩٤٨) بالفرنسية .

٩ ـ غويار ، مجتزءات تتعلق بعقيدة الاسماعيليين (باريس ، ١٨٧٤) ، ص٢٥٣ .

١٠ ـ انظر مقالة كازنوفا في : المجلة الآسيوية ، السلسلة ٩ ، ١١ (١٨٩٨) ، ص١٥١ ـ ١٥٩ .

١١ ـ انظر الحاشية (٣) أعلاه .

١٢ ـ انظر مقالة حسين همداني في مجلة DER ISLAM ، ٢٠ (١٩٣٢) ، ص٢٨١ ـ ٣٠٠ ، وكتابه : بحث تاريخي في رسائل ـ اخوان الصفاء ، (بومباي ، ١٩٣٥) .

١٣ ـ انظر مقالة شتيرن حول الرسائل في : ISLAMIC CULTURE ، ٢٠ (١٩٤٦) ، ص٣٦٧ ـ ٣٧٢ ، وفي العدد ٢١ (١٩٤٧) ، ص٤٠٣ ـ ٤٠٤ من ذات المجلة .

١٤ ـ انظر مقالة «اخوان الصفاء» في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م٣ ، ص١٠٧١ ـ١٠٧٦ ، ومقالة ماركيه في مجلة ARABICA ، ٢٤ (١٩٧٧) ، ص٢٣٣ ـ ٢٥٧ .

١٥ ـ انظر الحاشية (٧) أعلاه ، ومقالاتي في ARABICA ، ٢٦ (١٩٧٩) ، ص٦٢ ، ومجلة الدراسات السامية ، ٢٩ (١٩٨٤) ، ص٩٧ ـ ١١٠ .

١٦ ـ انظر مقالة طيباوي في مجلة :ISLAMIC QUARTERLY ، ٢ (١٩٥٥) ، ص٢٨ ـ ٤٦ ، سيد حسن نصر ، مقدمة الى العلوم الكونية الاسلامية (ط٢ ، الباني ، ١٩٩٣) ، سوزان ديوالد ، الفلسفة العربية و اخوان الصفاء (وايزبادن ، ١٩٧٥) ، بوساني ، عناصر علمية في رسائل اخوان الصفاء ، في : مساهمات اسماعيلية في الثقافة الاسلامية ، تح . سيد نصر (طهران ، ١٩٧٧) ، ص١٢٣ ، زاهد علي ، تاريخ فاطمي مصر (حيدر آباد ، ١٩٤٨) ، مقالة «قرمطي» في

الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م٤ ، ص٦٦٠ ؛ نيتون ، أفلاطونيون محدثون اسلاميون : ـ اخوان الصفاء (لندن ، ١٩٨٢) ، غودمان ، منطق الطير (بوسطن ، ١٩٧٨) .

١٧ ـ الرسائل ، م٤ ، ص١٤٥ ـ ١٩٧ .

١٨ ـ المصدر السابق ، م٤ ، ص١٤٦ .

١٩ ـ انظر الحاشية (٣) أعلاه . وترجم كازانوفا كلمة «أعلام» الى «رايات» .

٢٠ ـ الرسائل ، م١ ، ص١٥٤ .

٢١ ـ الرسائل ، م٤ ، ص٣٦٢ .

٢٢ ـ الرسائل ، م٤ ، ص٢٨٨ .

٢٣ ـ الرسائل ، م٣ ، ص١١١ ـ ١١٢ .

٢٤ ـ انظر مقالة : السنة العالمية الفارسية في مجلة JAOS ، ٨٣ (١٩٦٣) ، ص٣١٥ ، ومقالة كندي في مجلة ITHACA ، ١ (١٩٦٤) ص٢٣ ، بنجري ، ألوف أبي معشر (لندن ، ١٩٦٨) .

٢٥ ـ دوغويه . دراسة لقرامطة البحرين (ليدن ، ١٨٨٦) ، ص٢٢٩ ـ ٢٣٢ .

٢٦ ـ ستلمان وغنجريتش ، خطوط الطول الشمسية والفلكية (مديسون ، ١٩٦٣) ؛ توكرمان ، المواقع الشمسية والقمرية والفلكية (فيلادلفيا ، ١٩٦٢) مجلدان .

٢٦ ـ تساءل جورج صليبا في رسالة الى المؤلف (١٩٧٢/١/١٩) حول ما إذا كان اخوان الصفاء على علم بالقران الواقع سنة ١٠٤٧ قبل حدوثه أم لا . انظر حاشية (٢٤) أعلاه .

٢٨ ـ وفقاً لبنجري ، تمّ تأليف كتاب الإلوف لأبي معشر مابين ٨٤٠ و٨٦٠م .

٢٩ ـ الرسائل ، م٤ ، ص١٤٨ .

٣٠ ـ انظر حاشية (٧) أعلاه .

٣١ ـ الرسائل ، م٤ ، ص٣٥٤ ـ ٣٥٨ .

٣٢ ـ الرسائل ، م٤ ، ص٣٥٠ ـ ٣٥١ .

٣٣ ـ انظر مقالة كندي في مجلة ITHACA الواردة في الحاشية (٢٤) أعلاه .

٨

رسم للذات وللآخرين: منظور اسماعيلي لتاريخ الأديان

عظيم نانجي*

لقد ميّز ظهور الاسلام وتطوّره نمطين اثنين من البدايات الفكرية في دراسة فهم المسلمين وادراكهم للأديان الأخرى . وشكّل النمط الأول منهما تحوّلاً رئيساً من ثقافة اثنية (عرقية) ارتبطت بتلك المجموعة بشكل رئيسي برباط من التراث الشفوي لعرب ماقبل الاسلام في إطار أكثر عالمية ، مؤسس في نص منزّل ومدوّن ومحفوظ كتابة . وهكذا حلّت معرفة القراءة والكتابة والتركيز على الكلام محل الروايات الشفوية الاسطورية ، مقدمة بذلك شكلاً بديلاً من وعي الذات التاريخي ، ولذلك ، كان سعي تعريف الذات الاسلامي ، ضمن سياقه القرآني ، باتجاه عرض «الاسلام» «كدين» ينفي المزاعم الدينية والثقافية للجاهلية ، ويمثل نفسه كاستمرارية لأمر توحيدي مؤسس على نص مقدّس ومجسّد في رسالات منزّلة سابقة . وجدير بالذكر أن الجماعة الاسلامية الوليدة كانت في موقع الأقلية . وقامت التعاليم القرآنية بمراجعة جذرية للعلاقة بين الهوية «الاسلامية» الجديدة والوضعية المضادة لجاهلية العرب ماقبل الاسلام . وقامت في آنٍ معاً بإعادة بناء العلاقة بين الجماعة الجديدة وبين اليهود والنصارى الذين أصبحوا ، من جهة كونهم من أهل الكتاب ، جزءاً من العلاقة المميزة باعتبارهم شركاء في التوحيد .

---

* عظيم نانجي (AZIM A. NANJI) ، استاذ في جامعة فلوريدا بالولايات المتحدة ورئيس دائرة الأديان فيها . وتندرج أبحاثه في الاسماعيلية ضمن نطاق دراسة التعددية والتنوّع في تاريخ الفكر والثقافة الاسلامية . من أهم دراساته : التراث الاسماعيلي النزاري في شبه القارة الهندية ـ الباكستانية (١٩٧٨) ، إضافة الى مقالات عديدة نشرت في موسوعة الدين والموسوعة الاسلامية ، وموسوعة اكسفورد للعالم الاسلامي الحديث (اكسفورد ١٩٩٥) ، والدوريات العلمية المتخصصة .

وامتاز النمط الثاني من هذه البدايات باتّصال المسلمين ، وحديثهم مع ، وحديثهم عن الشعوب في الأراضي المفتوحة . وبدأ المسلمون ، في الوقت ذاته ، في عملية من الدراسة المنتقاة وحيازة تقاليد أخرى من الثقافة والعلم والممارسات الإدارية . لقد وُجد في تلك الآونة ، الى جانب اليهود والنصارى ، مجموعات أخرى من بين أهل الذّمة : الصابئة والزرادشتيين والهنود وآخرين ممن اشتملت نظرة بعضهم العالمية على بقايا تقاليد فلسفية وفكرية من الفترة الكلاسيكية الغابرة . وأصبحت عملية التبادل والانفعال المتولّدة عن هذا اللقاء عاملاً فعّالاً في تشجيع اهتمام العلماء المسلمين بالتقاليد الدينية والفكرية الأخرى . وتمّ الاعتراف بأنه ربّما كان المسلمون قد ابتدأوا الخطوات الأولى بالفعل في تطوير تاريخ وسيط للأديان . وكانت الوضعية التي اتّخذها المسلمون خلال مرحلة التوسّع هذه من تاريخهم قد تحدّدت بدورها كتراث للأغلبية مسيطر ومشتمل على نظرة تفوّقية للاسلام تمّ تأسيسها بوضوح داخل «دار الاسلام» . وجاءت دراسة كل من الاسلام والأديان الأخرى أيضاً لتوضع ضمن السياق الأوسع للعلوم الادارية والانسانية المتطوّرة في العالم الاسلامي إبّان القرون المبكّرة ، وكذلك لضرورة تفسير وتبرير الجماعات الدينية الأخرى واحتوائها ضمن التاريخ القرآني للأديان .

إن معظم ماهو موجود من الدراسات المتعلقة بفهم المسلمين للآخر يقوم على مايسمّى بأدب الزندقة (أو الدراسات التي تناولت الفرق الاسلامية) . ويمثل هذا النوع الجديد من الأدب ، وهو الذي أزهر في القرنين الرابع/ العاشر والخامس/ الحادي عشر ، المحاولة الجدلية لتصنيف الذات الاسلامية وتحديدها بكل أبعادها المتنوعة النامية : الخارجية [نسبة الى الخوارج] أو المعتزلية أو السنّية أو الشيعية ، وإيجاد قاعدة نموذجية من الممارسة والاعتقاد يقاس عليها ما هو اختلاف و«زندقة»[١] . ويمكن المجادلة بأن الكتابات التي تناولت الفرق الاسلامية قد حرفت الطريقة التي من خلالها يمكننا ادراك كيفية بناء «تاريخ الأديان» الاسلامي ، وذلك لأنها تحتجزنا بشكل أساسي في لغة فقهية ودينية لأدب الفرق كانت بحلول ذلك الوقت قد تطوّرت الى ممارسة فكرية . إن مثل تلك النصوص الوصفية التي كانت أيضاً محاولات فقهية ودينية لتصور الانقسامات الفرعية داخل الاسلام ، قد اكتسبت مكانة الأمر المعهود داخل كل مدرسة من المدارس الفكرية الاسلامية ، وأصبحت مصادر علمية أولية لتاريخ الأديان الاسلامي إضافة الى تاريخ الطائفية . وقد استعملوا أساليب كلامية ظهر فيها بناء الشخصيات والاختلافات بناءً سلبياً توضّحه مصطلحات مثل «البدعة» و«الغلاة» و«الملحد»[٢] . وقد حاولت الاصطلاحات المناوئة لذلك النقاش الديني والفقهي

القائمة على تفسير الأساسات للاسلام وعلى معارضات مزدوجة تسعى الى إيجاد هوية ذات مميّزات واضحة محددة ، حالت دون بذل عناية كافية بجوانب أخرى من التواصل والتبادل بين الآخرين وبين المسلمين ، وشوّهت بالتالي تمثيلهم داخل البحث الاسلامي في كلّيته . وتسعى هذه المقالة ، من خلال تحديد منظور اسماعيلي بخصوص تاريخ الأديان ، الى تحديد منظورات بديلة كانت قد ظهرت داخل روايات متنوعة تناولت كتابات تقليدية عن الزندقة .

وتستدعي فكرة «منظورات اسماعيلية» تقديم بعض التوضيحات والتحفّظات . ففي أواخر القرنين الثالث/التاسع والرابع/ العاشر ، ظهر إطار ضمّ اهتمامات دينية وفكرية لقي صياغة لاحقة في سياقٍ فلسفي وشيعي/ اسماعيلي ومعتزلي[٣] . ومثل هذه العملية الاستطرادية في الحقلين الديني والفلسفي وجدت مايوازيها في المجال الفقهي[٤] . وكانت فترات التكوين لهذه الأنظمة والاهتمامات الفكرية قد تحدّدت بمناخ تعدّدي وثقافات متعارضة باستمرار . أمّا تكوين الجماعة وتحديدها فقد أظهر جزءاً من حديث ثقافي أكثر اتّساعاً وشمولية . والمنظورات الاسماعيلية التي تبرز الى الوجود في هذا المناخ تسعى الى استحضار مفاهيم عالمية للاسلام من خلال اكتشاف صدى لها في تقاليد أخرى عبر قراءة نصوصها الأولية الخاصة في ضوء علاقتها بنصوص الآخرين . وهي في جميع الأحوال لاتقترح وجهة نظر اسماعيلية كاملة الصياغة أو متّفق عليها . غير أن الكتّاب عكسوا شعوراً بالانتماء ، وهو نموذج من مقاربة المسائل بمزاج متشابه ومخاطبة الاختلافات بطريقة بعيدة عن الدوغمائية ، وتشير وضعية المنهجية هذه ، هي والمقاربة الموضوعية ، الى أن الكتّاب الاسماعيليين ، كانوا في هذه المرحلة من التطوّر مهتمّين كأكثر مايكون بلعب دور الوسيط عبر تنظيمات فكرية واجتماعية ومؤسساتية .

وبالنظر الى المصادر المستخدمة في هذا المجال وتقديرها ، تجدر الاشارة الى أنه بينما في محاولات سابقة ولاحقة للتعريف والتعريف بالذات ، وظهور المسائل الدينية والسياسية وكأنها في خطر[٥] واحد بشكل أساسي ، فإن الصور الممثلة في مصادرنا توفر شهادة بأن مفاهيم الناس يمكن لها أن تتحرّر من مجرّد التركيز على التفريق والتعنيف المتبادل .

«كنّا نياماً في كهف أبينا آدم» . (رسائل اخوان الصفاء)[٦]

في دراسته لاخوان الصفاء ، يقترح إيان نيتون (I. Netton) أنه سيكون من الأجدى إظهار أي نوع من الفلسفة تعكسه هذه المجموعة «بدلاً من القول من كانوا كأفراد»[٧] ، إن التركيز على صعوبة الوصول الى حقيقة شخصياتهم ، وهي التي ستروها بوعي منهم باختيارهم لاسم جماعي رمزي ، يوضّح اهتمام الاخوان في أن يُقترنوا بأفكار التخاطب بين التقاليد ، أكثر مما هو بين الحركات ، بدلاً من أن يُعرفوا بشخصيّاتهم المميزة . وتمّت الاشارة الى انطلاقهم باتّجاه الآخرين في مطلع رسائلهم . فقد أكّدوا صحة جميع العلوم والحِكم التي أنتجها الإلهام الإلهي والتفكير الانساني . ولم تكن نظرية المعرفة التي تبنّوها «موسوعية» سطحية ، أي مجرّد مصنّفات عن الأنظمة القائمة ، آنئذ ، بل محاولة تقديم وجهة نظر عالمية مركبة لاتنتمي الى أي تقليد (أو تراث) خاص بعينه . وهذا الاسلوب من المقاربة هو الذي أتاح لاخوان الصفاء تقديم ومعاينة واستخلاص النتائج من الحكمة القديمة لجميع أولئك الذين شكّل موروثهم جزءاً من مناخ الحياة الاسلامية في القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر . وقد نظر اخوان الصفاء الى المعرفة من الزمن الماضي ، «المُنزلة» منها أو «الفلسفية» ، باعتبارهم مسلمين ، على أنها تنتمي الى نطاق الاسلام الذي هو عقيدة شاملة محيطة بكل شيء . وتضمّنت مصادرهم الكتابات والكتب المنزلة وكتب «الطبيعة» والأعمال العلمية والفلسفية للفلاسفة والحكماء القدماء بالإضافة الى أفكار الالهام الوجداني لأفراد طاهرين[٨] .

ويبيّن نيتون أيضاً أن أي دين مُنزّل لابدّ وأن يواجه مشاكل ضخمة في سعيه للتوفيق بين «الفلسفة الوثنية» وبين عقيدته الدينية الخاصة[٩] . والمواقف غير الدوغمائية لاخوان الصفاء هي أقل استبدادية ولها تصوّرات خاصة بتعددية حقيقية تتيح المجال للتعلّم من أي تراث أو تقليد . وكانوا قد ألزموا أنفسهم بوجهة النظر القائلة بوجود أساليب عدّة للمعرفة التي قد تخلق نقاشات موازية ، وأن ذلك كلّه يدفع باتّجاه ذات المجموعة من الأهداف . وعلى وجه الخصوص ، كان اخوان الصفاء ، مثل المسلمين ذوي العقلية المتفلسفة الآخرين ، ميّالين لاتّخاذ وجهة نظر أكثر شمولية بخصوص الموروث «القديم» ، الذي نظروا الى حكمة بعضه على أنها ذات وضعية من الصحة في جوهرها وتعبيرها عن الحقيقة مماثلة لتلك

القائمة على أساس من التنزيل . لقد كان للأنبياء العظام أمثال ابراهيم وموسى ويوسف ومحمد صحبة حقاً ، في نظرهم ، على أعلى مستوى من هرمية «الاخوة الأطهار» رافقهم فيها فيثاغورس وسقراط(١٠) . وبالنظر الى مقاربة الرسائل للآخرين ، يظهر لنا بوضوح أنها لاتضع فكرة الجاهلية على محور الخلاص ، حيث يلاقي المؤمنون النجاة والمشركون الهلاك . والهالكون هم أولئك الذين جعلوا المجتمع منغلقاً لايتقبّل الحجج بكثافتهم الذاتانية وعمق جهلهم .

ونجد في الفصل المتعلّق بـ «القيامة» من الرسائل حواراً بين «الناجي» و«الهالك» يستحقّ الاقتباس بكامله(١١) :

قال الناجي للهالك : كيف أصبحت يافلان ؟

قال : أصبحت في نعمة من الله ، طالباً للزيادة ، راغباً فيها ، حريصاً على جمعها ، ناصراً لدين الله ، معادياً لأعداء الله ، محارباً لهم .

قال الناجي : ومن أعداء الله هؤلاء ؟

قال : كل من خالفني في مذهبي واعتقادي .

قال : وإن كان من أهل لا إله إلا الله ؟

قال : نعم .

قال : إن ظفرت بهم ماذا تفعل بهم ؟

قال له : أدعوهم الى مذهبي واعتقادي ورأيي .

قال : فإن لم يقبلوا منك ؟

قال : أقاتلهم وأستحل دماءهم وأموالهم وأسبي ذرّياتهم .

قال : فإن لم تقدر عليهم ماذا تفعل ؟

قال : أدعو عليهم ليلاً ونهاراً ، وألعنهم في الصلاة ، كل ذلك تقرّباً الى الله تعالى .

قال : فهل تعلم أنّك إذا دعوت عليهم ولعنتهم يصيبهم شيء ؟

قال : لاأدري! ولكن إذا فعلت ماوصفت لك ، وجدت لقلبي راحة ، ولنفسي لذّة ، ولصدري شفاء .

وقال له الناجي : أتدري لِمَ ذلك ؟

قال : لا ، ولكن قل أنت .

قال : لأنك مريض النفس ، معذب القلب ، معاقب الروح ، لأن اللذّة إنّما هي خروج من الآلام . ثمّ اعلم أنّك محبوس في طبقة من طبقات جهنّم ، وهي الحطمة نار الله الموقدة

التي تطلع على الأفئدة ، الى أن تخلص منها وتنجو نفسك من عذابها ، إذا لقيت الله عزّ وجل كما وعد بقوله : «ثمّ ننجي الذين اتّقوا ونذر الظالمين فيها جثياً» .

ثمّ قال الهالك للناجي : أخبرني أنت عن رأيك ومذهبك وحال نفسك كيف هي ؟

قال : نعم ، أمّا أنا فإني أرى أنّي قد أصبحت في نعمة من الله وإحسان لاأحصي عددها ، ولاأودي شكرها ، راضياً بما قسم الله لي وقدّر ، صابراً لأحكامه ، لاأريد لأحد من الخلق سوءاً ، ولاأضمر لهم دغلاً ، ولاأنوي لهم شراً ، نفسي في راحة ، وقلبي في فسحة ، والخلق من جهتي في أمان! أسلمت لربّي مذهبي ، ودين ديني دين ابراهيم عليه السلام .

أبو حاتم الرازي وأبو يعقوب السجستاني

ينتمي أبو حاتم الرازي (ت٣٢٢/ ٩٣٤) وأبو يعقوب السجستاني (ت بعد ٣٦١/ ٩٧١) كلاهما الى الفترة من الدعوة الاسماعيلية التي سبقت الظهور الكامل للقوة السياسية للخلافة الفاطمية الاسماعيلية[١٢] . وكان أبو حاتم الرازي والسجستاني مساهمين هامّين في إقامة القواعد الفكرية لما كان سيتطوّر الى صياغة اسماعيلية على وجه محدّد للمسائل الكلامية والفلسفية موضع الجدل والمناظرة بين المسلمين في القرن الرابع/ العاشر[١٣] .

واشتهر أبو حاتم الرازي بمناظراته مع سميّه الطبيب الفيلسوف أبي بكر الرازي . وقد لخص أبو حاتم الرازي في كتابه «أعلام النبوّة» نقاشاته في المناظرة ، إلا أنه وسّع نقاشه ليشمل أفكاراً منسوبة الى حكماء وشخصيّات شبيهة بالأنبياء من الزمن الغابر لاتشكّل جزءاً من السلسلة المعهودة للأنبياء . ويتطوّر دفاعه عن مؤسسة «النبوّة» الى معالجة أوسع لدور الشخصيات المؤسسة في تاريخ الأديان السالفة وجماعات التفسير ، والى توفيق بين الأديان المنزّلة والعقلانية[١٤] .

وأوجد أبو حاتم الرازي ، والسجستاني من بعده ، إطاراً شمولياً لتاريخ الأديان . وحاولا وضع شخصيات فيه من أمثال زارادشت وجماعات كالصابئة (الوارد ذكرهم في القرآن) . ويروي أبو حاتم حديثاً عن الامام جعفر الصادق يقول أن اسم زردست (زارادشت) يعني «الكبير الذي يُعتمد عليه» ، وهو نبي أعطى شعبه شريعة[١٥] ، وماهو جدير بالاهتمام هنا هو أنّ كتّاب الفترة المبكّرة من الدعوة الاسماعيلية قد نظروا في مسألة المكانة التاريخية للزرادشتية وناقشوها . فإذا ماتركنا جانباً حالياً المحتوى الكلّي لما وراء

التاريخ الاسماعيلي والصلة التي ضمنها تمّ وضع تلك النقاشات ، فإنه يجدر بالذكر أن أولئك الكتّاب كانوا يطلقون مزاعم بمعرفة تاريخية حول شخصيّات «مؤسِسَة» في الوقت ذاته كانوا يحاولون إيجاد مكان لهم داخل الاطار الهرمي «للتاريخ الديني» للبشرية ، الذي ضمّ أدياناً وتقاليد فلسفية متنوّعة .

وفي تحدّيه لنظرية المعرفة عند أبي بكر الرازي ، التي لم يكن فيها مكان للنبوّة أو للرسل الملهمين الهياً ، أصرّ أبو حاتم الرازي جازماً على وجود موازاة بين بعض الطروحات الفلسفية وبين التنزيل ، حيث نجد تطابقاً للمعنى الأصلي مع الهدف الأخلاقي . وهو ، في واقع الأمر ، يعتبرأفلاطون والأفلاطونيين المحدثين اللاحقين ، من أمثال ديمقرطيس وبروكليس ، فلاسفة كانت لتعاليمهم خصائص مشتركة مع العناصر الأساسية للحقيقة المنزّلة[١٦] . يضاف الى ذلك ، أن وجهات نظر هؤلاء قد عكست اعتقاداً بالتوحيد . وعلى الرغم من أنه من المؤكد أن فكر الأفلاطونية المحدثة قد لعب ، بالشكل الذي أخذه به المفكّرون المسلمون ، دوراً مؤثراً جداً بالنسبة إلى الإسماعيليين كما بالنسبة إلى المفكّرين المسلمين الآخرين ، إلاّ أنه على المرء ملاحظة ، وكما بيّن ستيفان جرش(S. Gersh) ، أن التقاليد غير المباشرة المتولّدة عن الأفلاطونية كانت جزءاً من عملية متطوّرة ومعقّدة[١٧] . وعلينا الحذر في ألاّ نظن بالأفلاطونية المحدثة على أنها تراث من سياق فردي منتظم استولى عليه المسلمون وحازوه من غير نقد أو تمحيص[١٨] .

ومع توفّر المزيد من الدراسات المفصّلة حول تطوّر الأفلاطونية المحدثة ، ربّما نكون في موقع أفضل لفهم أكمل لقنوات توصيلها الى العالم الاسلامي ولأسلوب تبنّي المسلمين وردود أفعالهم على هذا الموروث المعقّد والمتطوّر . وكما تبيّن نقاشات هذه المقالة ، فلا الأفلاطونية المحدثة تقرّ ، ولا الاسماعيلية تعترف بتعريفات محددة سلفاً في اتّصالهما وتواريخهما الخاصة بكل منهما . وبالنسبة إلى مفكّرينا الاثنين ، فإن الفلاسفة والحكماء الحقيقيين قد أتاحوا فرصة للربط مابين لحظات متنوّعة في حياة الجماعات الفكرية والدينية والأخلاقية .

ويأخذ تمثيل تاريخ الأديان والحكمة عند الجماعات ، طبقاً لهذين المفكرين ، شكلاً خطّياً طولانيهاً عبر الزمان وعبر المكان ، لكنّه يتكشّف بصورة دورية ، لأنّ كل نموذج منها هو عبارة عن ممارسة لعملية استعادة بداية من بداياتها . ويقوم الرسل الذين يأتون بتنزيل أو رسالة في كل نموذج (أو دور من أدوارها) بالإعلان عن شريعة ، أو نظام شرعي يعمل على توفير الحدود المنظّمة للجماعة وللحياة اليومية ويتيح المجال للعقيدة بالتحرّك والعمل

داخل المجتمع . والحدود تلك هي التي تمكّن أيّة جماعة من تحديد نفسها داخل إطار يبدو دينياً إذا مانظر اليه من زاوية فقهية وأخلاقية ، وهذا هو السبب في الاختلافات التاريخية بين الجماعات والأمم ، وهو يفسّر أيضاً كيف أن التشويهات والانشقاقات عن التعاليم الأصلية قد تدخل في مراحل لاحقة من تطوّر الجماعات الدينية عندما تبرز على السطح نزاعات بخصوص السلطة وبخصوص تفسير نصوص أساسية .

وفي حين يتمّ الاعتراف بأن العرضية التاريخية والسياقات الاجتماعية قد أثّرت في تشكيل التقاليد ، فإن المنظورات الواردة أعلاه عن الاسماعيليين توحي بأنه من الممكن تطوير تصنيفات وسيطة تساعد في تحديد هدف مشترك وغاية للتاريخ الانساني ولمعناه عبر سلسلة من جميع التقاليد والمجتمعات .

الحواشي

١ ـ حول تحليل لهذه العملية انظر : واط ، الاسلام المبكّر (ادنبرغ ، ١٩٩٠) ، ص١٧٥ ـ ١٨٤ ، برنارد لويس ، الاسلام في التاريخ (شيكاغو ، ١٩٩٣) ، ص٢٧٥ ـ ٢٩٤ .

٢ ـ انظر أيضاً المقالات التالية في الموسوعة الاسلامية : «بدعة» ، ط٢ ، م١ ، ص١١٩٩ ، «غلاة» م٢ ، ص١٠٩٣ ـ ١٠٩٥ ، «ملحد» ، م٧ ، ص٥٤٦ .

٣ ـ انظر ولكر ، الشيعية الفلسفية المبكرة... (كمبردج ، ١٩٩٣) ، ص٣ ـ ٦٣ .

٤ ـ نورمان كالدر ، دراسات في الفقه الاسلامي المبكر (اكسفورد ، ١٩٩٣) .

٥ ـ كان الأمر كذلك في حالة «السلالة العبّاسية» على وجه الخصوص . ج . لاسنر ، «التنزيل الاسلامي والذاكرة التاريخية»... (نيوهافن ، ١٩٨٦) .

٦ ـ رسائل اخوان الصفاء (بيروت ، ١٩٥٧) ، م٤ ، ص١٨ .

٧ ـ نيتون ، أفلاطونيون محدثون اسلاميون ، مقدمة الى فكر اخوان الصفاء (لندن ، ١٩٨٢) ، ص٨ ، دفتري ، الاسماعيليون : تاريخهم وعقايدهم (كمبردج ، ١٩٩٠) . الترجمة العربية : سيف الدين القصير (دمشق ، ١٩٩٥) .

٨ ـ سيد حسين نصر ، مقدمة الى العقائد الكونية الاسلامية (ط٢ ، الباني ، ١٩٩٣) ، ص٣٩ ، الترجمة العربية : سيف الدين القصير (اللاذقية ، ١٩٩٠) .

٩ ـ نيتون ، أفلاطونيون محدثون ، ص٣٣ .

١٠ ـ جرى تطوير الهرمية في «الرسائل» ، م٤ ، ص٣٦ ، نصر ، مقدمة ، ص٣١ ـ ٣٢ .

١١ ـ رسائل اخوان الصفاء ، م٣ ، ص٣١٢ ـ ٣١٣ .

١٢ ـ ولكر ، الشيعية الفلسفية ، ص١٣ ـ ٢٤ ، ٥١ ـ ٥٥ ، دفتري ، الاسماعيليون ، ص١٦٥ ـ ١٦٨ ، بونوالا ، ببلوغرافيا الأدب الاسماعيلي (كاليفورنيا ، ١٩٧٧) ، ص٨٢ ـ ٨٩ .

١٣ ـ حول السياقات الفكرية انظر : دفتري ، الاسماعيليون ، الفصلين ٣+٤ .

١٤ ـ أبو حاتم الرازي ، أعلام النبوة ، تح . الصاوي (طهران ، ١٩٧٧) . وبخصوص المناظرة انظر مقالة كراوس في مجلة (OTIENTALIA) ، ٥ (١٩٣٦) ، ص٣٥ ـ ٥٦ ، ٣٥٨ ـ ٣٧٨ . هانز ديبر ، «أبو حاتم الرازي» فصل من كتاب Dialogue and Syncretism ، تح . غورت (ميشيغان ، ١٩٨٩) ، ص٨٧ ـ ١٠٤ .

١٥ ـ أبو حاتم ، أعلام ، ص١٧١ ـ ١٧٧ ، شتيرن ، «أبو حاتم الرازي» في كتابه : دراسات في الاسماعيلية المبكرة (القدس ـ ليدن ، ١٩٨٣) ، ص٣٠ ـ ٤٦ .

١٦ ـ أبو حاتم ، ص١٢٥ ـ ١٢٧ ، ١٣٢ ـ ١٣٥ ، ولكر ، الشيعية ، ص٥١ .

١٧ ـ ستيفان جرش ، الأفلاطونية الوسيطة والأفلاطونية المحدثة (نوتردام ، ١٩٨٦) ، م١ ، ص٢٥ ومابعدها .

١٨ ـ وتعكس ذلك أبحاث ايفانوف في الدعوة الاسماعيلية المبكرة في ايران . انظر كتابه : دراسات في الاسماعيلية الفارسية المبكرة (ليدن ، ١٩٨٤) ، ط٢ ، (بومباي ، ١٩٥٥) . وحول تصحيحات أبي حاتم انظر : ولكر ، الشيعية ، ص٥٢-٥٣ .



٩

رواية اسماعيلية من أدب* الفرق الغالية حول الفرق الاثنتين والسبعين الخاطئة

بول وولكر**

شكّل استخدام الكتابات التي تتناول الهرطقة والغلو سلاحاً نموذجياً في الخصومات الدينية الاسلامية للهجوم والدفاع على السواء . وقد تمّت ممارسته على نطاق واسع فلا نجد ، من ناحية عملية ، فريقاً واحداً قصّر في وقت من الأوقات في تصنيف فهرس بأعدائه وتضمينه قائمة بالمظاهر المميّزة (والخاطئة) لكل مذهب أو فرقة . لكن من بين العدد الضخم من الرسائل التي تنتمي الى هذا النوع والمعروف أنها قد كتبت لهذا الغرض ، لانجد سوى عدد ضئيل نسبياً قد كتبت له النجاة . وعلى الرغم من توفّر أمثلة تعطينا وجهات نظر للأحناف والأشاعرة والمعتزلة على سبيل المثال ، وأنماط معيّنة للشيعة ، إلا أنه لم تكن للاسماعيليين أية كتابات حقيقية تتناول الهرطقة والغلو معروفة حتى وقت قريب . وليس هناك من سبب جوهري ، على كل حال ، يمنعهم من أن يكون لديهم مثل ذلك . وقد ترك لنا كاتب اسماعيلي رئيسي من الفترة المبكرة من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ، هو أبو حاتم الرازي (ت٣٢٢/ ٩٣٤) ، رواية قيمة في كتابه ، «كتاب الزينة» ، تضمّنت كلمات ومصطلحات من النوع الذي يظهر في كتابات أدب الفرق

---

* مصطلح «أدب الفرق الغالية» مستخدم هنا بصفة مجازية ليعني الكتابات التي تتناول الغلو والهرطقة والفرق المُتّهمة بالزندقة .

** بول وولكر (P. Walker) هو أستاذ الدراسات الاسلامية في معهد الدراسات الاسلامية في جامعة ماك ـ غيل (كندا) ، وأستاذ زائر حالياً في جامعة ميشيغان . اختص بالدراسات الاسماعيلية وله عدة مؤلفات أشهرها «الشيعية الفلسفية المبكرة» (كمبردج ، ١٩٩٣) ، و«ينابيع الحكمة» (سالت ليك سيتي) ، إضافة الى العديد من المقالات العلمية في عدد من المجلات والدوريات العلمية والموسوعات الاسلامية والدينية .

الغالية[١] . فقد قدّم في شروحاته وتعاريفه لهذه المصطلحات من المواد ماوصل الى حدّ كتابات أدب الفرق الغالية بشكل رسمي . ومع نهاية القرن الرابع/ العاشر أو بداية القرن الخامس/ الحادي عشر كتب حميد الدين الكرماني ، وهو داعية اسماعيلي آخر من ذوي الشأن الرفيع ، نقضاً متوسعاً بشكل لابأس به لمختلف الفرق الاسلامية ، وذلك في كتاب له يدعى «تنبيه الهادي والمستهدي» ، يمكن النظر اليه بسهولة مرة أخرى ، لكن في سياق مختلف قليلاً ، على أنه من أدب الفرق الغالية[٢] . وفي ماعدا هذين المثالين ، فإن الأعمال الاسماعيلية الأخرى قد تضمّنت إشارات واضحة الى أي عدد من الميول الطائفية المعارضة التي هم يرفضونها وينتقدونها . وباختصار ، كان الاسماعيليون المتخصصون بالمسائل العقائدية ، مثل المرجعيات الاسلامية في المجموعات الأخرى ، متمرسين بالمعالجة التاريخية للمجادلات الدينية والفقهية حول نطاق كامل من التطوّرات المذهبية الاسلامية .

وحديثاً ، ظهرت الى النور مواد اسماعيلية إضافية في شكل عمل لم يكن معروفاً حتى الآن تقريباً كتبه داعية خراساني مجهول يدعى أبو تمّام كان نشطاً في القرن الرابع/ العاشر . ويدعى العمل «كتاب الشجرة» ، وتبيّن أن القسم الأول من هذه الرسالة قد تضمّن نموذجاً رسمياً وتاماً لأدب الفرق الغالية الذي تناول الفرق الاثنتين والسبعين الخاطئة ، وكثير منه ظهر في شكل الكتابات الاسلامية التقليدية النموذجية حول هذا الموضوع . وفي حين سبق لإنطباع أوّلي عن هذه المادة في هذا العمل الاسماعيلي الذي يتناول أدب الفرق الغالية أن أظهرها في موقع له أهمية خاصة ، إلا أنها لم تخضع لدراسة تحليلية كاملة بعد . ومع ذلك ، فمن المفيد الآن الاعلان عن هذا الاكتشاف والمساهمة ببعض الملاحظات القابلة للرد حول قيمة هذا العمل بالنسبة إلى دراسة كل من الفرق الاسلامية والموروث الذي يتناولها من أدب الفرق الغالية .

ويبقى أبو تمّام ، مؤلف «كتاب الشجرة» شخصية غامضة الى حد ما ـ وهذه حقيقة تعكس نقصاً في المعلومات حوله في كل من الروايات التاريخية العادية والسجلات اللاحقة للدعوة الاسماعيلية . وعلى سبيل المثال ، فقد ظهر اسمه في عمل تاريخي اسماعيلي لاحق على هذه الصورة المنفردة دون اسم أو نسبة . ولم نتعرّف على أصله الخراساني إلا من خلال معلومات وردت في كتاباته تضمّنت إشارات الى أنه كان في خراسان ، والى مادة تظهر أنه كان تلميذاً للفيلسوف والداعي الخراساني المشهور محمد النسفي (ت٣٣٢/٩٤٣) . وتبرهن إشارات إضافية على أنه كان أيضاً مؤلف عمل آخر يدعى «كتاب البرهان» .[٣]

وكانت الرسالة الأخيرة محطّ حكم عدائي من قبل الخليفة ـ الامام الفاطمي المعز (٣٤١ ـ ٣٦٥/٩٥٣ ـ ٩٧٥) ، وربّما نتيجة لذلك لم تعد موضع عناية الدعوة واهتمامها بحفظها . وهكذا فإن المعلومات القليلة الموجودة بين أيدينا تضع هذا المؤلف في أكثر الاحتمالات ، في موقع يشكّل جزءاً من المدرسة الخراسانية للاسماعيلية التي كانت تتبع النسفي في الربع الثاني من القرن الرابع/ العاشر(٤) .

ومن عجائب التقادير أن تكون «شجرة» أبي تمّام قد صنّفت ، عند ظهورها مطبوعة لأول مرة ، بطريقة مغلوطة على أنها عمل للداعي الاسماعيلي النزاري السوري أبي فراس شهاب الدين الميثقي من القرن العاشر/ السادس عشر(٥) ، ثمّ ، وفي نسخة ثانية ، على أنها للداعي عبدان من القرن الثالث/ التاسع(٦) ، وتضم تانك المطبوعتان ، على الرغم من أنهما تشكّلان شيئاً واحداً الى حد كبير ، وكلاهما من تحقيق عارف تامر ، تضمّان ذلك القسم من عمل أبي تمّام الذي شكّل القسم الثاني تقريباً من «كتاب الشجرة» وحسب . وفي ما عدا هاتين المطبوعتين لتامر ، ليس لدينا أية مخطوطات للقسم الثاني هذا ولا أية معلومات حوله . من جهة أخرى ، تمكّن البروفسور عباس همداني ، عندما تنبه الى أهمية هذا النص ، من تتبّع أصول القسم الأول من «كتاب الشجرة» والحصول على نسخة منه من بين ممتلكات عائلية من المخطوطات(٧) . وأوصلته جهوده ، في غضون ذلك ، الى قناعة بأن نسخاً من القسم الثاني لم تكن متوفّرة في المجموعات الاسماعيلية التي يحتفظ بها الاسماعيليون الطيبون ، وربّما لم يكن قد كتبت لها النجاة معهم إطلاقاً . والقسم الأول هو الذي أعطانا كتابات تتناول أدب الفرق الغالية بذاتها الى حد كبير ويمكن تقصّيها بشكل مستقل عن العديد من المسائل ، التي لم تلق حلاً بعد لكنها هامشية ، والتي لها علاقة بما تبقّى من النص الأصلي «لشجرة» أبي تمام .

وقد تمّ تنظيم الكتاب في عموميّته حول عملية بحث واستقصاء لأنواع متباينة من الكائنات : الملائكة والجن والشياطين والأبالسة والأنس ، والذي يكون وجود كل واحد بدوره «بالقوة» أولاً ثمّ «بالفعل» ثانياً . والجزء الثالث المتعلّق بالشياطين هو الذي وفّر الفرصة لأبي تمّام لادخال كتاباته حول الهرطقة والغلو .

فبعد أن أكمل روايته بخصوص الملائكة والجن ، انطلق الى موضوع الشياطين . وهؤلاء هم كما يمكن الافتراض بالاستعانة بالمصادر الاسماعيلية الأخرى ، الدعاة الى الظاهر من معاني الكتاب والدين دون مايقابله من الباطن . والشياطين ، يقول أبو تمّام ، هم فقهاء القشرية الذين تمسّكوا بالكلمة الظاهرة ، أو القشر ، دون فهم واستيعاب للمعنى الباطني ،

أو اللب[٨] . وكيلا يكون هناك أدنى شك بخصوص وجهة نظر الاسماعيلية ، فإنه ينص في هذا القسم المخصّص لأهل الباطن على وجه الخصوص على السلسلة المعروفة باسم «حبل الله» والتي تتسلسل ، طبقاً له ، على النحو التالي : القلم ، اللوح ، الحبر ، الفتح ، الخيال ، الناطق ، الأساس ، الإمام ، الحجة ، والجناح . وهذه صورة نموذجية للهرمية الاسماعيلية معبّر عنها بلغة تقنية متميّزة كانت شائعة لدى أفراد الدعوة الفارسية في القرن الرابع/ العاشر[٩] . ثمّ يذكر بعد ذلك عدة أحاديث تتعلّق بانقسام أو انشقاق في الاسلام أو في جماعات دينية أخرى كان قد وقع أو أنه كان سيقع . ثمّ يختتم هذه الفكرة بالحديث الشهير الذي يزعم أن بني اسرائيل قد انقسموا بعد موسى الى إحدى وسبعين فرقة ، جميعها في الجحيم ماعدا واحدة هي في النعيم ، وأن أمة عيسى قد انقسمت بعده إلى اثنتين وسبعين ، جميعها في الجحيم ماخلا واحدة في النعيم ، وأن الأمة بعد النبي ، أخيراً ، سوف تنقسم الى ثلاث وسبعين فرقة ، اثنتان وسبعون في الجحيم وواحدة في النعيم[١٠] . ويضيف أبو تمام قائلاً :

«ولاشك في أنه كان لكل واحدة من هذه الفرق زعيم أو داعٍ دعا الناس الى وجهة نظره ومعتقده الخاص به . وهؤلاء هم الشياطين . . . وانقسم أهل الظاهر بعد ارتحال الرسول عن هذا العالم إلى اثنتين وسبعين فرقة ، في حين بقي أهل الباطن كما كانوا ، لم يقع بينهم أي انشقاق ولا عداوة أو شك كما حدث بين أهل الظاهر ، الذين يلعن بعضهم بعضاً ويفترقون الى مجموعات متعارضة»[١١] .

وعند هذه النقطة أقدم على الإعلان بأن نيته هي في «وصف هذه المذاهب والفرق مذهباً مذهباً ، وفرقة فرقة وتوضيح معتقدات كل واحدة منها[١٢]» . ثمّ انطلق أبو تمّام من هذه النقطة في كتاب «الشجرة» مبتعداً عن الموضوع العام لكتابه ليشرع في رسم مفصّل للعقائد المميزة للفرق الاثنتين والسبعين ، التي ينتقل الآن لمناقشتها بعناية وعمق معقولين . والحقيقة أن الأوراق الـ (١٢٢) التالية (أو بعضاً من ٢٤٤ صفحة) من «الشجرة» ـ ماخلا استطرادات قصيرة قليلة ـ قد عرضها مع رواية عن الفرق الفاطمية ، مرتّبة ، كما قال ، فرقة ، فرقة . وعند الانتهاء من ذلك وحسب ، يعود ويلتفت الى أهل الباطن مرة أخرى ويشرح كيف أن هذه الجماعة وحدها ، ومن خلال تفعيل التأويل ، الذي يشكل حجر الزاوية في معتقدهم أفسحت المجال للتأليف والتوفيق بين مختلف مسائل التعارض ، وهي التي كانت سبباً في تفرّق تلك الفرق الإسلامية المتشعبة الأخرى ، من أجل الوصول الى حقيقة دائمة واحدة لا اختلاف فيها ، حقيقة يمكن لها أن تسمو فوق الانشقاق والتناقض .

وإذا ماأخذنا حجمها الكلّي وكمّية المعلومات المخصصة لكل فرقة من الفرق بعين الاعتبار ، فإن هذه الكتابات الجديدة من أدب الفرق الغالية تميل لأن تكون ذات أهمية عظيمة . يضاف الى ذلك أن أبا تمام كان أقل اهتماماً بمسائل النقض ممّا كان عليه الكتّاب المسلمون الآخرون الذين خاضوا في هذا الصنف من الكتابات . ومع أنه لم يكن مترفعاً عن التعبير عن اشمئزازه تجاه العقائد المذهبية المرفوضة بكل وضوح ، إلا أنه كان ميّالاً عموماً لمجرّد التوضيح عن عمد كيف أن المسلمين الذين كانوا يفتقرون الى الهداية الصحيحة ، كان مصيرهم الضلال والانحراف عن الصراط المستقيم . فالناس يقعون في الخطأ بتمسّكهم الكلّي بالتعاليم الظاهرية الحرفية للقادة المزيّفين . وكتاباته بهذا الخصوص هي عبارة عن فهرسة لمثل هذه الأخطاء والأغلاط . لكن أبا تمام كان من خلال اعتماده على مبدأ كبير وفّر له منفذاً للنجاة في نهاية الأمر ـ الملائمة التي آل اليها الأمر بفضل من تفسير توفيقي ـ كان قادراً على تصوير رواية كاملة بكل حرّية لكل فرقة ولخصائصها المميّزة دون التورّط المباشر في خطاب تحزبي . ومع ذلك ، قام أبو تمّام في حالات قليلة ، ولاسيما عند تلك النقاط حيث كان يقوم بإقحام ملاحظاته الشخصية الخاصة بالسلوك الطائفي ، كما كان الأمر أثناء حديثه عن فرقة المبيضة المغمورة ، قام بتجاوز هذا الخط الى موقع المتحزّب الذي نجده في أمثلة أخرى من الكتابات التي تتناول الهرطقة والغلو . وتبقى جهوده لفهم الاختلافات المذهبية وشرحها ، إذا ما وضعت في الميزان ، عميقة وغير متعصّبة نسبياً الى حد الاعجاب .

وخلافاً لأي عمل آخر معروف يتناول الفرق ، فإن أبا تمّام يفتتح كتابه بتقسيم الكل الى طبقات ثلاث وفقاً لمبادىء أساسية ثلاثة مختلفة . وكل مبدأ منها يجمع تحت لوائه أربعاً وعشرين فرقة بالضبط من الفرق الاثنتين والسبعين . وهذه المبادىء الثلاثة هي :(١) القول بأن الطاعة كلها من الايمان ،(٢) القول بأن الشرائع ليست من الايمان ،(٣) القول بأن الامام بعد رسول الله هو علي . وفي ماعدا هذا الترتيب بالقسمة الى ٢٤×٢٤×٢٤ ، فإن لائحة الفرق التي يقدّمها تنقسم بطريقة غير منتظمة إلى واحد وعشرين مذهباً على النحو التالي :

المعتزلة (٦فرق) ، الخوارج (١٤ فرقة) ، الحديثية أو أصحاب الحديث (٤ فرق) ، القادرية أو المجبرة (٥ فرق) ، المشبّهة (١٣ فرقة) ، المرجئة (٦ فرق) ، الزيدية (٥ فرق) ، الكيسانية (٤ فرق) ، العباسية (فرقتان) ، الغالية (٨ فرق) ، والإمامية (٥ فرق) . وهو سيزعم لاحقاً أنه لايمكن أن يكون هناك اثنتان وسبعون فرقة دون ثالثة

وسبعين أو احدى عشرة دون عشرة ، وكأن هذه الأرقام ، بما فيها الاحد عشر مذهباً بشكل خاص ، كانت ضرورية وأساسية لمنظومته أو مخطّطه المرسوم .

أمّا بالنسبة إلى التقسيم الأوّلي الى مجموعات من أربع وعشرين فليس هناك ، على كل حال ، من سبب منطقي بخصوص لماذا كان يجب أن تكون كذلك ، أو من أين تمّ استقاء هذا الترتيب . يضاف الى ذلك ، أنه يقرّ ، في حالة الراوندية ، إحدى فرقتي العبّاسية ، على الأقل ، بأن هؤلاء قد اعتقدوا بأن الامامة قد انتقلت من النبي الى عمه العبّاس مباشرة ، وليس الى علي كما نصّت عليه مقولة المبدأ العام الأساسي .

ويثير ذلك أسئلة جادة بخصوص أصل قائمة أبي تمام بالفرق وفي ما إذا كانت تلائم هدفه المعلن أم لا . وتفسير بديهي قد يكون في أن هذه القائمة قد اشتقّت من عمل آخر ، ربّما كان عملاً لم يشاركه تركيزه المحدّد ولا اهتماماته المذهبية . ونجد دليلاً إضافياً على هذا الاستنتاج في الفصل الذي كتبه حول الشبهة حيث كان قد أضاف سهواً فرقة تقض وجودها النظام العددي الصحيح ـ وهو نظام كان ، لولا ذلك ، واضحاً بجلاء . ويتابع أبو تمام ببساطة المدخل التالي بمنهج التعداد الأصلي ، وبالشكل الذي لا بد أن أحد مصادره قد قام به ، وآل به الأمر على هذا النحو الى ايراد فرقتين متتاليتين في ذلك الفصل رقم كل منها «السابعة» . والظاهر أنه لم يكن مدركاً لهذه الغلطة .

والدليل القاطع الذي يوحي بأن قائمة أبي تمام بالفرق قد أتت من مصدر خارجي هو ظهورها في صورة متطابقة إجمالاً مع قائمة قدّمها الخوارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم»(١٣) . ويقدّم هذا العمل ، الذي كُتب في البلاط الساماني في خراسان قرابة العام ٣٧٠/ ٩٨٠ أو أبكر من ذلك قليلاً ، يقدم تعداداً موجزاً للغاية للفرق الاسلامية ، ولايعطي ، في معظم الحالات ، سوى الاسم ، والأصل الذي نبعت منه الفرقة ، وفي حالات قليلة جداً ، جملة حول عقائدها ، أما أبو تمام فإنه يقدّم ، من جهة أخرى ، مداخل مستفيضة لكل واحدة منها ، على الرغم من أنه يقوم بالشيء ذاته لذات قائمة الفرق مع وجود استثناءات نادرة وثانوية من حيث الظاهر(١٤) . ويبقى أن قائمتي أبي تمام والخوارزمي تمتلكان درجة من التشابه ملفتة للنظر . لكنهما تتضمّنان اختلافات صغيرة في التفاصيل كافية لإثبات أنهما قد اشتقّتا من مصدر آخر ـ مصدر ليس بوسعنا الآن سوى التخرص حوله .

من جهة أخرى ، بينما نجد أن غموض أصل القائمة بحدّ ذاته أمر صحيح ، إلا أن المواد المتوفرة فعلياً في المداخل الافرادية لأبي تمام ـ وهي مواد نفتقدها في عبارات

الخوارزمي الموجزة ـ يمكن أن نجدها ، في حالات كثيرة ، في أمكنة أخرى ، وغالباً في «مقالات الاسماعيليين» لأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤/٩٣٥)[١٥] . وبما أن أبا تمّام قد ضمّن الأشعرية بين الفرق ، وذكر الأشعري على أنه مؤسسها (الورقة٦٤) ، بل حتى أنه استشهد بكتاب الأشعري ، «كتاب اللمع» ، فمن المنطقي توقع أن يشير عامل الربط هذا الى أصول كتاباته التي تتناول الهرطقة والغلو . وحتى مع الإقرار بوجود تداخل لابأس به في المواد في كلا العملين ، إلا أن تفحصاً عن قرب يكشف أن الأشعري لم يكن مصدراً لأبي تمام . بل إن المداخل الافرادية في نص الأشعري التي تضاهي تلك التي لأبي تمام في بعض النواحي ، هي بالأحرى نسخة موازية ، بكل تأكيد تقريباً ، لما وُجد في مصدر أقدم معروف . ويتأكّد ذلك على أساس من المقارنة مع كتاب آخر عن الفرق معروف هو كتاب «الحور العين» لنشوان الحميري (ت٥٧٤/ ١١٧٨)[١٦] . ومع أن هذا الكتاب هو من الأعمال المتأخرة نسبياً ، إلا أنه اعتمد على مواد أقدم بكثير . وهو يتضمّن ، في حالات عديدة ، جُملاً ظهرت في كتاب «الشجرة» أيضاً ، ولم تظهر مع ذلك في نص الأشعري حتى عندما يتّفق الثلاثة على ذات المدخل في مجالات أخرى . وبما أن الحميدي ينص على مصدره ، وهو رسالة عن الفرق لأبي القاسم البلخي (ت٣١٩/ ٩٣١) ، فقد يجوز لنا الافتراض بأن عمل البلخي يقف وراء كتابات أبي تمام حول الهرطقة والغلو ، كما هو بالتأكيد بالنسبة إلى رسالة الأشعري . وعلى أية حال ، فإن الجزء المنشور من نص البلخي ـ القسم المتعلّق بالمعتزلة[١٧] ـ يفسح المجال لمثال بخصوص مقارنة نصّية محدّدة بين الاثنين .

وإحدى خصائص رواية البلخي عن المعتزلة الجديرة بالذكر هي ماقاله حول ما يتفقون عليه عموماً كمجموعة . ونجد صورة مطابقة تقريباً لذات القول في بداية مدخل أبي تمام لها . وعلى الرغم من وجود تفاوت طفيف بين صياغة العملين الاثنين ، إلا أنه لايوجد سوى شك ضئيل بأن فصل أبي تمام عن المعتزلة يستقي من البلخي ، بما في ذلك معظم النقاط التي يعددها أبو تمام ويوردها لكل فرقة من الفرق الافرادية المتفرّعة الست . لكن من المحتمل أيضاً أن يكون قد وُجد وسيط ـ ليس الأشعري ـ بل البلخي وأبو تمام . وهذه الخطوة ضرورية لتبرير قائمة الفرق في «الشجرة» ، التي لايمكن أن تكون قد اعتمدت على البلخي ، والحكم عليها من خلال الترتيب الوارد في فصل المعتزلة عموماً . يضاف الى ذلك أن التقسيم وفقاً للمبادىء الأساسية الثلاثة يبقى بلا تفسير وغير مبرّر وربّما كان مثل ذلك الوسيط مرجعية اسماعيلية أسبق ، وأحد

المرشّحين لذلك سيكون محمد النسفي وكتابه «المحصول» ، الذي يوصي به أبو تمام في كتابه «الشجرة»[١٨] . غير أن النسفي ، من جهة أخرى ، لايبدو من جهة كونه اسماعيلياً مصدراً للخوارزمي . ومرشح آخر لذلك ، ممن قد يكون متوفراً لكل من أبي تمام والخوارزمي ، هو الفيلسوف أبو زيد البلخي المعروف بأنه كتب عملاً في العلوم سماه «كتاب أقسام العلوم»[١٩] . وكان أبو زيد قد عمل مرة عند الأمير الاسماعيلي المروزي في خراسان ، وكان صديقاً مقرّباً أيضاً لأبي القاسم البلخي . وفي وقت من الأوقات كان البلخي ومحمد النسفي والأمير المروزي ومعهم أبو تمّام على الأرجح ، كانوا جميعاً أعضاء في الحلقة ذاتها ويعيشون في المدينة ذاتها .

ومن الأهمية بمكان أن أياً من المادة المتوفّرة عند أبي تمّام تأتي من «كتاب الزينة» الأقدم لنظيره الاسماعيلي أبي حاتم أو من أعمال شيعية امامية لهذا الغرض ، مثل رسائل الفرق للنوبختي والقمّي .

وتبقى الحالات حيث نجد نصوص الحميري والأشعري وحتّى نصوص البلخي نفسه تساعد في تحديد المصدر النهائي لأبي تمام في مقالع متنوعة ، وتبدو بهذا الشكل سبباً لوجود مثل هذه المادة في «كتاب الشجرة» ، تبقى قاصرة عن إعطاء تفسير شامل لكامل ماتضمّنه «الشجرة» . ويوجد عدد من الملاحظات الشخصية ، على سبيل المثال ، التي تؤكّد أنها تعود بكلّيتها الى أبي تمام وحده . بينما تُنسب مداخل أخرى ، عديدة نسبياً ، الى فرق لاتظهر في أعمال الأشعري ولا الحميري ، بل إن العديد منها ، في الحقيقة ، لم يتمّ تناوله في أي من رسائل الفرق (مستثنين من ذلك رسائل الخوارزمي) . وبما أن مايتوفّر من عمل البلخي حتى الآن هو ذلك القسم الذي يغطي المعتزلة ، فإن الأحكام التي تتناول بقية محتوياتها الأصلية تعتمد حالياً على دليل وحيد صادر عن الأشعري والحميري . وطبقاً لذلك ، هل عندما لانجد مادة بخصوص فرقة محددة في هذين العملين ، هل يعني ذلك أن المدخل الذي يقدمه أبو تمام يعكس ماجاء عند البلخي على أنه مصدره النهائي ؟ أو كانت هناك مصادر أخرى ، إلى جانب البلخي ، استخدمها أبو تمّام أو أي وسيط آخر ؟

إن الوصف الذي يقدّمه أبو تمام لما يبلغ ثماني فرق هو ، لاكثر الغايات ، أمر فريد في أدب الفرق الغالية . يضاف الى ذلك ، أن روايته عن فرق عديدة أخرى تقف متفرّدة حتى على الرغم من أن الحقائق الأساسية المحيطة بها كانت معروفة سابقاً في مصادر أخرى . وتوفر مداخلة في حالات إضافية أو ، كما في بعض الحالات ، نسخ أخرى عن البلخي متفرّدة قليلاً إما عن الأشعري أو الحميري . وتشكّل هذه المقاطع في ظل غياب عمل البلخي شاهداً مهماً

من درجة ثانية أو ثالثة على نصه الأصلي . وعلى العموم ، فإن المادة التي تساهم بها كتابات أبي تمام حول الهرطقة والغلو في دراسة الفرق الاسلامية هي أكثر استفاضة مما يمكن تلخيصه هنا على عجل . وبهذه المناسبة ، ليس في مقدورنا تقديم سوى عدد ضئيل من الاستنتاجات المؤقتة وبعض الأمثلة التي تشير الى مايمكننا توقعه من استكشاف كامل للمادة الجديدة في «الشجرة» .

ومن المفيد عند تقديم هذه الأمثلة والاستنتاجات تجميع الملاحظات التالية في تصنيفات متعددة :(آ) النسخ الجديدة لنص البلخي ، (ب) حقائق جديدة تضاف الى مواد أقدم ، (ج) روايات جديدة عن فرق معروفة ، (د) ملاحظات شخصية تؤكد تقارير أخرى ، و(هـ) وصف لفرق لم تكن معروفة سابقاً .

(آ) نسخ جديدة لنص البلخي

إن جميع المداخل الموجودة في «الشجرة» تقريباً ، والتي تظهر بصورة أو بأخرى عند الأشعري و/ أو الحميري أيضاً تتضمن قراءات أو صياغات متباينة . والأثر صحيح أيضاً بالنسبة إلى نص البلخي حيثما وُجد ، كما في مقدمته للمعتزلة . يضاف الى ذلك ، أنه على الرغم من أنه غالباً مايمكن العثور على جزء من وصف أبي تمام لفرق معينة عند الأشعري ومايوازيها عند الحميري ، إلا أننا لانجد مفردات معينة يتكرّر فقدانها في كلا المصدرين . وهكذا ، ففي حالة «البدعية» (ورقة ٣٥ ـ ٣٧) من الخوارج ، على سبيل المثال ، يوفر أبو تمام اسم أصل الفرقة ، يحيى بن الأحرم ، وحقيقة أنهم لايقبلون إلا بثلاثة أوقات للصلاة يومياً ، ويعتقدون بأن الحديث الذي يستوجب خمسة أوقات للصلاة هو حديث مزيّف[٢٠] . ويروى أنهم يحرّمون أيضاً أكل السمك غير المذبوح[٢١] . أما بقية المدخل فيمكن العثور عليه إما عند الأشعري وإما عند الحميري . ومثال آخر ما رواه أبو تمام عن الضحاكية (ورقة ٤٢ ـ ٤٣) حيث يعطي إسم الأصل مرة اخرى وحقيقة واحدة على الأقل حول هذه المجموعة لانجدها في المصدرين الآخرين . أما الأشعري والحميري فإنهما كليهما ، من جهة أخرى ، يذكر معتقداً آمنت به فرقة متفرعة عن الضحاكية حول حرمان المرأة غير الخارجية من الحقوق ، لم يأت أبو تمام على ذكره . ومثال آخر بعد على هذا الصنف هو كامل رواية أبي تمام عن الحديثية (ورقة ٤٣ ـ ٥١) ، وهي التي تخرج أبعد من المادة المحدودة الموجودة عند الاثنين الآخرين .

(ب) حقائق جديدة تضاف الى مواد أقدم

في عدد من الحالات ، توفر مداخل أبي تمام توضيحات لمفردات وردت في روايات سابقة كانت إما كاملة وإما غامضة ومعضلة . وأحد الأمثلة البسيطة نسبياً من هذا الصنف مايتعلق بالفصل عن الزيدية وبنقاشه للدُكينية[٢٢] (ورقة ١٠٩ ـ ١١٠) الذين كانوا ، طبقاً له ، تلاميذ للفضل بن الدُكين وابراهيم بن الحكم . وينقل أبو تمام عن هذه المجموعة بكل صراحة أنهم اعتنقوا عموماً عقيدة المعتزلة . وكان أبو نُعيم الفضل بن الدُكين محدثاً مشهوراً الى حد معقول في الكوفة ، وأن ميوله الزيدية كانت ، في الوقت الذي لم تكن فيه معروفة في كل مكان ، ظاهرة مع ذلك بوضوح . كما كان مفهوماً أنه كان مؤسساً لمدرسة خاصة به[٢٣] . أمّا الشخص الثاني ، ابراهيم بن الحكم ، فلا بدّ أنه كان ، من جهة أخرى ، ذات الحكم المعتزلي ، الذي نصّ عليه الآخرون بطريقة غامضة ضمن هذا السياق[٢٤] . وتأتي حقيقة أخرى مثيرة للاستغراب من مدخل أبي تمام حول الناووسية (ورقة ١٤٠ ـ١٤١) ، وهي فرقة تندرج ضمن مذهب الامامية . ويقول أبو تمام إن هؤلاء اعتقدوا بأن جعفر الصادق لم يمت بل لايزال بالأحرى على قيد الحياة وأنه مسجون في احدى الجزر في «البحر الغربي» ـ والزعم الأخير لايظهر في أي مكان آخر .

(جـ) روايات جديدة عن فرق معروفة

وهناك تقدّم الكرّامية مثالاً جيداً . وكان خليق بهم مناقشتهم كفرقة في أدب الفرق المتأخر مثل «الفَرق بين الفرق» للبغدادي من القرن الخامس/ الحادي عشر . وقد وضعهم الأشعري ضمن المرجئة وأعطانا وصفاً موجزاً لهم لايفي بالغرض الى حد ما[٢٥] . وعلى الرغم من أن تقريره هو من أقدم التقارير المتوفرة ، إلا أنه لا يكاد يكون كافياً . أمّا أبو تمام ، فإنه يقدم بالمقابلة ، مدخلاً مستفيضاً عن الكرّامية بشكل مقبول (ورقة ٦٤ ـ ٦٦) ، ويضعهم فيه ضمن المشبّهه (جرياً على النظام العددي لروايته عن الأشعرية) . ومع أن الكثير من التفاصيل في هذه المادة ينسجم مع حقائق معروفة لولا ذلك حول هذه الفرقة ، إلا أن التقديم الإجمالي لايرتبط مباشرة بما قدمه عن الأشعري ، ولذلك قد لايكون مرتبطاً بالبلخي . ومعلومة رائعة أضافها أبو تمام ، على سبيل المثال ،

هي أن الكرّامية « يعتقدون بأن الناس سوف يجتمعون (يوم الحشر) في القدس ، وأن زعيمهم محمد بن كرّام قد أعاد توطين أكثر من خمسة آلاف أسرة في القدس بعد أن جلبهم من خراسان ونواحيها . وحيث أنه رأى أن البشر سوف يجتمعون فيها ، وأنه كان قد انتقل اليها في هذا الوقت ، فإن [الحشر] سوف يسهل عليهم يوم القيامة لأنه سيكون قد سبق لهم الاقتراب منها » .

أمّا كون ابن كرّام قد انتقل الى القدس أواخر أيامه ، وأن أتباعه قد تواجدوا هناك بأعداد كبيرة ، فهذا أمر معروف[٢٦] . غير أن أبا تمام يشرح الآن لماذا حدث ذلك .

ويغطي فصل آخر من «الشجرة» كلاً من الكُلاّبية (ورقة ٦٢ ـ ٦٣) والأشعرية (ورقة ٦٣ ـ ٦٤) ، وكأن الثانية كانت على علاقة وثيقة بالأولى . وهذه الرابطة بارزة في مناقشة ابن النديم والقاضي عبد الجبار لكلا الفريقين ـ أي من روايات ظهرت إبّان القرن الرابع/ العاشر . لكنها ليست ملحوظة الى هذه الدرجة في الصورة التي تقدمها الأشاعرة المتأخرون عن أصولهم . وفي ما يتعلّق بالكلاّبية ، الذين ربّما نجد فقرة حولهم عند البلخي ، فقد قدم أبو تمام معلومة جديدة بخصوصهم وهي أن محمد بن كُلاّب كان مسيحياً قبل أن يصبح مسلماً . أما المدخل الذي يتناول الأشعري ، فإنه مثير للاهتمام بحدّ ذاته لأنه يفترض سلفاً اعترافاً بوجوده هو وأتباعه كفرقة في وقت مبكر إلى حد ما ، مع الفرض بأن أبا تمام كان ينتمي الى الربع الثاني من القرن الرابع/ العاشر فعلاً ، وهو الأرجح على مايظهر . فهل الاشارة الى الأشعرية تلك تعني أن البلخي ، على سبيل المثال ، ربّما ضمّن روايته ذلك المدخل أيضاً ؟ غير أن وقوع وفاة البلخي سنة ٣١٩/ ٩٣١ ، أي قبل وفاة الأشعري ، تقترح العكس بكل تأكيد . وهكذا ، فإن مادة الكُلاّبية/ الأشعرية ربّما كانت تنتمي الى فترة متأخرة قليلاً .

ومثال آخر من هذا النوع هو مدخل أبي تمام حول فرقة يطلق عليها اسم الغمامية (ورقة ١٣١ ومابعدها) ، وهي إحدى الفرق الغالية من مذهب الشيعة . وكان الخوارزمي على علم بأن تلك لم تكن فرقة مألوفة ، ولذلك فقد ضمن سطراً وصفها فيه قائلاً أن أتباعها اعتقدوا أن الله تعالى ينزل الى الأرض على ظهر غمامة . ويذهب أبو تمّام أبعد من ذلك ، على كل حال ، ويعلق بأن الغمامية تبني زعمها هذا على الآية ٢/٢٧ من القرآن التي تقول بأن الله سوف يأتي اليهم «في ظلال من الغمام» ، ثمّ يقتبس إضافة الى ذلك ، عدة أبيات شعرية للشاعر الكيساني السيد الحميري في ذمّهم ، ومع أن المادة المرجوة من رواية أبي تمام تنتمي ، طبقاً له ، الى فرقة تدعى الغمامية ، إلا أن

هذه الإشارة هي بالتأكيد الى ذات المجموعة التي يصنفها الأشعري تحت بند السبأية ، ويسمّيها كاتب الفرق الحميري «السحابية» ، حيث أن كلمة «سحاب» هنا هي مرادف «غمام»(٢٧) .

(د) ملاحظات شخصية تؤكد تقارير أخرى

المبيضّة ، أو «لابسو البياض» ، هم فرقة ظهرت في أعقاب الثورة العباسية لكنها استمرّت بتفاصيل عقيدتهم ونشاطاتهم ، فإن مدخل أبي تمام في «الشجرة» (ورقة ٨٨ ـ ٩٢) هو نسخة مطابقة عموماً لمعلومات معروفة سابقاً . غير أننا لانجد أية تقارير أخرى تتناول الموضوع بشكل مباشر وموجز كما فعلت تقاريره ، ولا أخرى ـ وهذا هام بشكل خاص في هذه الحالة ـ كانت شخصية على هذا النحو .

وكان المبيضّة في بداية أمرهم ، حسب قوله ، أتباعاً للمقنّع الذي كان اسمه هشام بن حكيم المروزي ، وهم قسم من المشبّهة لأنهم اعتقدوا أن الله مادي محسوس . وكل رسول من الرسل كان الهياً بالنسبة إليهم ، فإذا ما أراد الله التحدّث الى كائنات مادية ، دخل في صورة أحدهم وجعله رسولاً ـ نبياً قادراً على الأمر والنهي . ويستشهدون على هذا المعتقد بالآيات (٣ـ١٢/٥٣) من القرآن . والناس الذين اختارهم الله على هذا النحو هم : آدم وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وأبو مسلم ، وأخيراً ، المقنّع . وكان الله يعود الى عرشه في الفترات التي كانت تفصل بين ظهوره في صور أولئك الأشخاص ، وهم ـ أي المبيضّة ـ الآن ينتظرون عودة ظهوره مرة إضافية .

وطبقاً لأبي تمام ، فإن المبيضّة يسوغون لأنفسهم الوصول الى نساء بعضهم بعضاً ، إضافة الى تحليلهم للميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والأشياء المحرّمة الأخرى ، إذ أن هذه المواد هي ، في الكتب المقدّسة ، دلالات على أسماء أشخاص رفض الله زعامتهم وقيادتهم وحسب . وعند هذه النقطة ، أقحم أبو تمام وجوده الخاص فقال :

«لقد رأيت عدداً كبيراً منهم وجادلتهم . ولم تكن لدى أحد منهم أدنى معرفة بمكونات عقيدتهم . ونحن لانعرف المقنّع ولا زمانه ، وما نعرفه حالياً هو خدعهم»(٢٨) .

ويضيف أنهم فرقة منعزلة قائمة بذاتها لايختلطون بالآخرين على الرغم من أنهم يعيشون منبثّين بين المسلمين هنا وهناك .

(هـ) فرق جديدة

تصف المداخل التالية في «الشجرة» فرقاً لاتتوفرعنها معلومات أخرى على مايبدو (أو لاتتوفر على الاطلاق تقريباً)[٢٩] .

١ ـ الصبّاحية (ورقة ٦٠ ـ ٦٢)

وهم من القادرية وتنبع عن رجل يقرب اسمه من أبي صباح بن مَعْمَر (أو مُعمّر) . ويزعمون أن الشخص الأكثر براءة بعد النبي كان عمر بن الخطاب . ومن بين معتقداتهم الأخرى رفضهم قبول حيوانات مذبوحة على أيدي أهل الكتاب أو الدخول في زواج مع نساء بيوتهم . ويصرّون على أن هذه التحريمات قد ابتدأت مع تغيير القبلة[٣٠] .

٢ ـ البتانية (ورقة ٧٣ ـ ٧٥)

ووردت على أنها المدخل السابع بين المشبّهة ، حيث كان أبو تمام قد سمّي فرقة في البداية قد تكون البتانية أو التبانية . ويعتقد هؤلاء أن آدم كان قد خُلق في صورة الرحمن (الله) .

٣ ـ أصحاب الفضاء (ورقة ٧٥ ـ ٧٦)

ثمّ يصف عقب ذلك فرقة أخرى أخذت أيضاً الرقم سبعة من بين المشبّهة ، وهي التي يسمّيها «أصحاب الفضاء» . أمّا الخوارزمي الذي لم يأت على ذكر الفرقة السابقة ، فإنه يسمّي الأخيرة «بالقضائية» . ومعلومات أبي تمام أغزر . وتتألف هذه المجموعة من قسمين ، الأول ينبع عن شخص يدعى عبد الله بن أبي عبد الله التيمي ، والثاني عن منصور بن بشر الأموي . وكلاهما يقول إن الله هو «الفضاء» .

٤ ـ المنهالية (ورقة ٨٦ ـ ٨٨)

وتنبع المنهالية عن المنهال بن الميمون العجلي ، وهم إحدى فرق المشبّهة الذين يعتقدون بأن الله جسم بطول وعرض وسعة وأنه قادر على تغيير جوهره الى صور مادية مختلفة .

٥ ـ الاجتهادية (ورقة ١٠٤ ـ ١٠٥)

و الاجتهادية اسم ينتمي الى مجموعتين مختلفتين : أتباع جحدر بن محمد التميمي ومحمّد بن رمّاد الحليبي (؟) والمكوع(؟) على التوالي . وهم قسم من المرجئة ويعتقدون بشكل أساسي أن كل مسلم يمارس الاجتهاد ، أي كل مجتهد ، هو صحيح الإيمان وسليمه بغضّ النظر عن التفاصيل الأخرى ، وأن جميع هؤلاء سيدخلون الجنة دون حساب . بل إن بعضهم يجادل بأنّ كل من يصرّ في زعمه على أيسية (وجود) الله سوف ينال الجنة حتى لو لم يعترف بالرسل .

٦ ـ الخشبية (ورقة ١١٠ ـ ١١١)

وهم في الأصل ، طبقاً «للشجرة» ، أولئك الذين ناصروا المختار الذي استعمل أسلحة خشبية إلا أنهم عُرفوا في خراسان فيما بعد باسم زعيمهم صُرخاب الطبري . والغريب أنه على الرغم من أن ارتباطهم بالمختار قد يضعهم بين الكيسانية ، إلا أن أبا تمّام يصنّفهم كفرقة متفرعة من الزيدية ، ويتابع ليشرح أن علياً لم يكن بالنسبة إليهم إماماً وإنّما مجرد وصي على الامامة استودعه النبي إيّاها حتى يتمكّن من إيصالها الى الحسن . وستبقى الامامة فيما بعد ذلك بين المتحدّرين من الحسن والحسين ، أي مع الفاطميين . ويمكن للامامة أن تكون في أي واحد منهم ينهض بثورة سواء أكان ذلك الشخص عارفاً أم جاهلاً ، عادلاً أم ظالماً ، وإذا ماحدث وادعاها اثنان في وقت واحد ، فليس لأحد أن يتّخذ موقفاً في الصراع الذي ينشب بينهما .

٧ ـ الحُبيّة (ورقة ٧٦ ـ ٧٨)

لعلّ أكثر الفرق التي كُشف النقاب عنها حديثاً إثارة للاستغراب هي هذه الحُبيّة ، التي هي فرع آخر من المشبّهة . ولم يكن لأبي تمام سوى تعاطف قليل معهم . حيث أنه دعاهم بالمتحزّبين للمباهاة والغرور . وقد أُطلق عليهم اسم «الحُبيّة» لإعلانهم بأنهم يحبون الله ولايعبدونه خوفاً من عقابه أو طمعاً في ثوابه . فالله ، بالنسبة إليهم ، هو جسم في صورة فتى جميل . ثمّ يروي أبو تمام التقرير التالي حول أنشطتهم السرّية والذي يقول عنه أنه نقله عن أبي الحسن الناشىء . وذكر الأخير أن شخصاً يقرب اسمه من عبد الله بن محمد بن اسحق بن موسى بن جعفر كان قد أخبره بالاحتفال التالي نقلاً عن يحيى بن معاذ الرازي

الذي كان هو نفسه من المشهورين من أولئك الجماعة . وقال الرازي أنه كان في العراق حيث حضر احتفالاً جرى فيه جلوس فتى جميل الطلعة عليه أفخر الثياب على منصة رُفعت عن الأرض ، وعلّق فوق رأسه صنارتان تدلّت منهما ستارة تنفصل بينه وبين الجمهور ، ووقف الى جانبه حارس يقوم برفع الستارة وانزالها بأمر . ثمّ قام الناس الحاضرون في المنزل حيث كان يقام الاحتفال ، بترديد الأغاني المعبّرة عن الرغبة والترانيم الحزينة ، وذكروا الحور العين والجنة وما أعدّ الله فيها للمتقين . وتواصلت تلك التوسلات ، بحماسة متصاعدة ، في طلب منح الاذن لزيارة ذلك الفتى والتمتّع بلقائه . وعندما تضرّعنا وتوسّلنا ، يقول الرازي ، وظهر الفتى وهو يجلس على ذلك العرش وقعنا أرضاً على وجوهنا . واستمرّ ذلك على هذه الصورة حتى انبلج الفجر وعندها غادرنا وتفرّقنا .

٨ ـ الخلفية (ورقية ١١١ ـ ١١٤)

والخلفية هم فرقة متفرعة عن الزيدية ، نبعت عن شخص يقرب اسمه من خلف بن عبد الصمد . وهم يزعمون أن الامام بعد زيد كان عبد الصمد ذاك ، ابن زيد! ويقرّ أبو تمام بدون تردد أن النسابين يوافقون على أن ذلك الشخص كان مولى وليس ولداً لزيد ، وأن أولئك الذين يزعمون ذلك يكذبون . وعلى كل حال ، فإن الامامية بالنسبة إلى الخلفية قد انتقلت من عبد الصمد الى ولده خلف ، ثمّ الى ولد الأخير محمد ، وبعد ذلك الى أحمد ، ابن محمد هذا . وفرّ خلف من وجه الأمويين الى بلاد الترك . وطبقاً لهم ، فإن ولداً من نسل أحمد بن محمد بن خلف يقيم هناك حتى الآن وأنه سيظهر على أنه المهدي . وهم على كل حال . لايعرفون أسماء الأئمة بعد أحمد ، ولكن بما أن علم الإمام يأتي اليه بالالهام ، وليس بالاكتساب ، وأن الامام يفهم اللغات كلها ، فإنه سيكون قادراً (هو وحده) على شرح الكتاب الذي تركه خلف والذي صنّفه بأحرف من الأبجدية لايعرفها أحد غيره .

ويشترك الخلفيون بعقيدة للتوحيد تنكر على أي واحد قدرته على وصف الله أو تحديد صفاته المميزة بأي شكل من الأشكال . وعلى سبيل المثال ، ليس لأحد القول بأنه عالم ولا لا عالم ، أو هو قادر ولا قادر ، وهو شيء ولا لا شيء . ومثل هذا التعليم يتطابق تقريباً مع تعليم الاسماعيليين ، كما علمه الداعي أبو يعقوب السجستاني على وجه الخصوص ، وهو الذي يفترض أنه كان معاصراً لأبي تمام .

وتعكس مجموعة أخرى من العقائد الأكثر تعقيداً التي آمن بها الخلفيون صورة من التزام المخمّسة واخلاصهم للخمسة : خمسة ملائكة ، على سبيل المثال ، ميخائيل[٣١] ،

جبرائيل ، عزرائيل ، ميكائيل ، واسرافيل ، ومخلوقات خمسة مختارة على الأرض ، وهم تحديداً محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ، كما يستشهدون بأمثلة أخرى من الخمسات كثيرة : خمسة أصابع ، خمسة أركان للاسلام ، خمس حواس ، خمسة أوقات للصلاة ، خمسة كتب منزلة ، خمسة أشياء تؤدي إلى الخلاص والنجاة ، وخمسة أشهر خاصة في السنة .

ومع هذا الوصف لهذه الفرقة الغريبة ، يختتم أبو تمام روايته عن الزيدية بإضافة بضع ملاحظات عامة حول الصفات المميزة العامة لهذا المذهب ككل . وقد ذُكر في هذا المجال أن الزيديين قد أنتجوا عدداً كبيراً من الكتب في الفقه وأحكامه ، ومنها « كتاب المسترشد » الذي كتبه الناصر العلوي[٣٢] ، طبقاً لما يرويه أبو تمام . ويجوز أن يكون مؤلف «الشجرة» هو نفسه على أنسه شخصية في مؤلفات الزيديين كالكتاب الذي يستشهد به هنا .

٩ ـ الاسحاقية (ورقة ١١٧ ـ ١١٨)

وهذه المجموعة هي قسم من الزيدية التي تشتق من شخص ما باسم اسحق (بن عمرو)[٣٣] . وهم يسيرون بالامامة من علي بن أبي طالب الى محمد بن الحنفية ، ثمّ الى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ثمّ الى ابن شقيقه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية ، ثمّ الى علي بن الحسين (الحسن)[٣٤] الذي مات دون قضية . عندئذ انقسمت الاسحاقية الى جماعتين ، احداهما عادت الى توقع عودة ظهور محمد بن الحنفية نفسه ، والثانية اعتقدت بأن الامامة ستكون محصورة في نسل محمد هذا . وآمنت الفئة الثانية بأن الامامة عادت الى نسل محمد بن الحنفية عقب وفاة علي بن الحسين ، وأنها كانت متوضعة في ذلك الوقت في شخص منهم نجا من الأمويين والعباسيين بالفرارالى بلاد الترك . ويقولون أنهم يعرفون اسمه ومكان إقامته وأن المهدي سيظهر من هناك ، أي من جهة الترك ، وأنه سيفسر القرآن بالتركية مجيباً على جميع الاستفسارات بالتركية ومعه وسيط يعمل ترجماناً[٣٥] . وفي ماعدا ذلك ، فإن هذه المجموعة ، يقول أبو تمام ، تتقبّل عقائد تلائم تلك التي دعا اليها المعتزلة ونشروها[٣٦] .

الحواشي

١ ـ هذا القسم من كتاب «الزينة» حققه ونشره ع . السامرائي في كتابه ، الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية (بغداد ، ١٩٧٢) ، ص٢٢٨ ـ ٣١٢ .

٢ ـ مجموعة مخطوطات فيضي ، مكتبة جامعة بومباي .

٣ ـ الأرجوزة التي يذكرها كل من ايفانوف (الأدب الاسماعيلي ، طهران ، ١٩٦٣ ، ص٦٨) واسماعيل بونوالا (ببلوغرافيا الأدب الاسماعيلي ، كاليفورنيا ، ١٩٧٧ ، ص١٣٢) على أنها لأبي تمام هي على الأرجح لمؤلف طيبي .

٤ ـ حول الدليل على هذه الاستنتاجات انظر مقالتي عن أبي تمام في مجلة JAOS ، ١١٤ (١٩٩٤) ، ص٣٤٣ ، ٣٥٢ .

٥ ـ كتب الايضاح ، تح . عارف تامر (بيروت ، ١٩٦٥)

٦ ـ شجرة اليقين ، تح . عارف تامر (بيروت ، ١٩٨٢) .

٧ـ تقع هذه المخطوطة في ٢٣٦ ورقة ، كل صفحة ١٠ أسطر ، ونسخت في شوال ١٣١٠/ أيار ١٨٩٣ .

٨ ـ الشجرة ، ورقة ١٣ .

٩ ـ وهي متطابقة على سبيل المثال مع ماقدّمه أبو يعقوب السجستاني .

١٠ ـ الشجرة ، ورقة ٢٢ .

١١ ـ الشجرة ، ورقة ٢٢ ـ ٢٣ .

١٢ ـ استخدام أبي تمام لهذين المصطلحين هو استخدام نموذجي . والمذهب أشمل من الفرقة ، وهو ينقسم الى فرق .

١٣ ـ أبو عبد الله الخوارزمي ، مفاتيح العلوم (القاهرة ، ١٩٢٣) . وحول هذا العمل انظر ماكتبه بوزوورث في مجلة Bul-letin d'Etudes Orientales, 29 (1977) ص٨٨ ـ ٩١ .

١٤ ـ لم يقدم الخوارزمي هذا الزعم ، لكنه ذكر ٧٢ فرقة بالضبط إضافة الى فرقة الاسماعيلية المميزة ووضعها في آخر القائمة ضمن الفرق الغالية .

١٥ ـ الأشعري ، كتاب مقالات الاسماعيليين ، تح . ريتّر (وايزبادن ، ١٩٦٣) .

١٦ ـ نشوان الحميري ، الحور العين (القاهرة ، ١٩٤٨) .

١٧ ـ أبو القاسم البلخي ، ذكر المعتزلة ، من «كتب المقالات» ، وهو من فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تح . ف . سيد (تونس ، ١٩٧٤) ، ص١٦ ـ ١١٩ .

١٨ ـ الشجرة ، ورقة ١٧٥ .

١٩ ـ ويلفيرد مادلونغ هو من اقترح لي هذه الامكانية .

٢٠ ـ طبقاً لأبي تمام فإن البدعية قالوا بثلاث صلوات مفروضة : الفجر والمغرب والعتمة ، وأكّدوا أن البرهان على ذلك ماجاء في الآية ١١٤/١١ من القرآن الكريم .

٢١ ـ أثبت صحة هذه الحقيقة الناشيء لكن بتقديم مختلف . انظر Van Ess حول المعتزلة (بالألمانية) بيروت ، ١٩٧١ ، ص٧٠ .

٢٢ ـ تجدر الاشارة الى أن قراءة مخطوطة الهمداني بحاجة الى تصويب وتصحيح من مصادر أخرى .

٢٣ ـ انظر كتاب مادلونغ بالألمانية عن الامام القاسم بن ابراهيم (برلين ، ١٩٦٥) ، ص٧٣ .

٢٤ ـ المصدر السابق .

٢٥ ـ الأشعري ، مقالات ، ص١٤١ .

٢٦ ـ حول الكرّامية انظر المقالة في الموسوعة الاسلامية ٢١٠ .

٢٧ ـ الحميري ، الحوار ، ص١٥٤ ، الأشعري ، مقالات ، ص١٦ ،

٢٨ ـ وردت في المخطوطة «حداقهم» ، وأعتقد أنها «خدعهم» .

٢٩ ـ مانعلمه حول ذلك هو في معظمه من الخوارزمي وليس من مصدر متأخر .

٣٠ ـ حول الصحابية انظر ماكتبه ڤان إس حول علوم الدين في القرنين الثاني والثالث الهجريين (برلين ، ١٩٩١) ، م٢ ، ص٥٦٢ ـ ٥٦٣ ، م٥ ، ص٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

٣١ ـ وهذا هو كبير الملائكة (الكروبيون) .

٣٢ ـ كتاب المسترشد من الكتب المعروفة للهادي الى الحق . انظر ، مادلونغ ، الامام القاسم ، ص١٦٦ .

٣٣ ـ مخطوطة الهمداني لم تذكر سوى (اسحق) واللاحقة التالية نقلتها عن الخوارزمي .

٣٤ ـ مانقرأه في مخطوطة الهمداني هنا بحاجة الى تصويب .

٣٥ ـ ابن النديم ، كتاب الفهرست ، تح . تجدد (طهران ، ١٩٧١) ، ص٤٠٨ ، يذكر اسحق التركي في حديثه عن المسلمية .

٣٦ ـ منذ كتابة هذه المقالة اكتشفت وجود رابطة هامة بين أبي تمام وزرقان ، أحد كتاب الفرق من المعتزلة السابقين للبلخي ، والذي لانعرف عنه سوى القليل . ولذلك ربّما يكون أبو تمام قد نقل عن هذا المصدر أيضاً .

القسم الثاني

الطور النزاري



١٠

حسن الصباح وأصول الحركة الاسماعيلية النزارية

فرهاد دفتري*

تهتم هذه الدراسة بالتاريخ المبكّر للحركة الاسماعيلية وخلفيتها وهي التي ظهرت في فارس إبان العقد الأخير من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي وأصبحت تعرف عقب ذلك بالحركة الاسماعيلية النزارية من جهة ، وبالدور الخطير الذي لعبه حسن الصباح في تنظيم المرحلة الافتتاحية لتلك الحركة وقيادتها من مقر قيادته في قلعة آلموت من جهة أخرى .

وليس هناك من اتّفاق بين المتبحّرين العصريين بخصوص جوهر طبيعة الاسماعيلية النزارية المبكرة . ففي حين رأى العديد من الاسلاميين والمتبحّرين الاسماعيليين فيها مجرّد حركة أسماعيلية انشقاقية انفصلت عن جسم الخلافة الفاطمية وعن مقر قيادة الدعوة الاسماعيلية في القاهرة بسبب مسألة وراثة الامامة الاسماعيلية ، إلا أن آخرين (ولاسيما بعض المتبحّرين الايرانيين) مالوا الى النظر اليها على أنها حركة ثورية ايرانية صرفة ذات طموحات مثالية «قومية» . ويبدو أن الحقيقة كانت ، كما هي الحال في أغلب الأوقات ، أكثر تعقيداً بكثير ، وبما أنه لم تكتب النجاة للمصادر النزارية من زمن حسن الصباح ، فإنه من المستحيل معرفة كيف كان فهم الاسماعيليين النزاريين الأوائل أنفسهم لحركتهم منذ حوالي تسعة قرون مضت .

وكما هو معلوم ، فقد كان في قلب العالم الايراني ، في المنطقة المعروفة باسم الديلم

---

* حول فرهاد دفتري انظر(١) المقدمة .

في شمال ايران في العصر الوسيط ، أن ظهرت الاسماعيلية النزارية لأول مرة على المسرح التاريخي على أنها حركة ثورية معارضة للأتراك السلاجقة ولمظالمهم . ولنا تذكّر أن حركة الاسماعيليين الفرس هذه كانت قد انطلقت في الواقع حتى قبل الانشقاق النزاري ـ المستعلي لعام ٤٨٧/١٠٩٤ ، وأنه قد تمّ تبني الفارسية ، منذ وقت مبكّر وفيما بعد ذلك ، على أنها اللغة الدينية للاسماعيليين (النزاريين) الفرس . ويمكن تتبّع جوانب هامة من معارضة الاسماعيليين الفرس للسلاجقة حقاً في ما مضى من الموروث الانشقاقي في الأراضي الايرانية . وهكذا ، ومن أجل الوصول الى فهم أفضل وصحيح لأصول الحركة الاسماعيلية النزارية لابدّ من مراجعة لتقاليد وحركات معارضة سياسية ـ دينية محددة في الأراضي الايرانية ، بما في ذلك جوانب من الاسماعيلية الايرانية . إنه مقابل مثل هذه الخلفية وحسب يمكن لنا التعرّف بشكل صحيح على العوامل المتنوعة التي ساهمت في تكوين الحركة الاسماعيلية النزارية وتقييمها ضمن سياقها التاريخي .

تيارات فكرية دينية ـ سياسية مختلفة وحركات طائفية متنوعة ظلّت مستمرة في الأراضي الايرانية طوال الأزمنة العباسية والمتأخرة . وكانت كلها معارضة للخلافة القائمة . بينما أظهر العديد منها مشاعر معادية للعرب أو الأتراك أو حتى للاسلام تجذّرت في الموروثات الايرانية المتنوعة .

وبحلول الأزمنة المبكّرة من العصر العباسي بشكل خاص ، كان عدد من المجموعات الطائفية ، أطلق عليها تعميماً اسم الخرّمية أو الخرمدينية ، قد أصبحت نشطة في أجزاء مختلفة من فارس[١] . وقد جمعت هذه المجموعات في عقائدها مابين التعاليم الاسلامية المشاعر والتراث الديني الايراني ، ممّا أكسب الحركة الخرّمية طبيعتها الاسلامية ـ الايرانية المميزة . وبغضّ النظر عن مزاعم المصادر السنية المعادية للاسماعيلية ، فليس لنا النظر الى الاسماعيلية الايرانية (ولاسيما في المجال العقائدي) على أنها استمرار للخرّمية ، حتّى على الرغم من أنّ الحركتين قد اشتركتا في عدائهما العام تجاه العباسيين .

ووجد الى جانب الخرّمية ، عدد من السلالات الايرانية الحاكمة التي ساهمت بقدر كبير في إحياء المشاعر «القومية» الايرانية (إذا ماجاز لنا تطبيق هذا المصطلح الحديث ضمن سياق عريض للعصر الوسيط) . وكان الصفاريون أوّل من ظهر من مثل تلك السلالات الرئيسية في العالم الايراني . وصاروا من حيث النتيجة روّاداً لنهضة من ثقافة ايرانية ـ اسلامية بوجه خاص اعتمدت على مشاعر «قومية» للايرانيين المتأسلمين ممّن دأبوا على

البقاء مدركين لشخصيّتهم الايرانية وتراثهم الثقافي إبّان قرون السيطرة العربية[٢] . وتواصل إحياء الثقافة الايرانية في ظلّ السامانيين الذين رعوا العديد من الشعراء الفرس وأمروا بترجمة الأعمال الدينية من العربية الى الفارسية . واستمرت هذه العملية في ظل البويهيين الذين انجذبوا من الديلم في منطقة قزوين وأستسوا السلالة الأقوى من بين تلك السلالات الايرانية الحاكمة . وازدهروا إبّان مايطلق عليه ڤلاديمير مينورسكي (V. Minorsky) الفترة الديلمية المعترضة في التاريخ الايراني ، والتي تغطي الفترة مابين السيطرة العربية الأقدم والسيطرة التركية اللاحقة[٣] .

وكان في ظل مثل تلك الظروف أن راحت المناطق الايرانية تمدّ يدّ المساعدة والتأييد لحركات اسلامية محددة أخرى معارضة للخلافة القائمة ، ولاسيما حركتي الخوارج والشيعة . غير أن الشيعية كانت الأكثر من بين مختلف الحركات السياسية ـ الدينية المعارضة في الاسلام والتي تركت أثراً دائماً في العالم الايراني . وبحلول العقود الختامية من القرن الثالث/ التاسع ، كانت جميع فروع الشيعية ، بما فيها الامامية والزيدية و الاسماعيلية ، قد اكتسبت لنفسها جماعات من الأتباع في العالم الايراني . وحقّقت الشيعية الامامية أعظم نجاح لها في فارس في ظلّ الصفويين وحسب ، وهم الذين تبنّوها ديناً للدولة في مملكتهم ، في حين بقي أثر الزيدية ، وهي التي كانت ، بالمقارنة مع الامامية المستكينة ، قد تطوّرت الى حركة ثورية ، مهمّشاً الى حد ما في العالم الايراني . بينما كان للاسماعيلية أثرٌ أعظم وأكثر انتشاراً في فارس ممّا كان للحركة الزيدية . وبحلول نهاية القرن الثالث/ التاسع ، كانت الدعوة الاسماعيلية قد تثبّتت أقدامها في العديد من أجزاء فارس[٤] .

ومنذ وقت مبكّر وفيما بعد ذلك ، اكتسبت الجماعات الايرانية داخل الاسماعيلية ذاتها خصائص جعلتهم متميّزين عن الاسماعيليين في الأراضي العربية . فبسبب نأي المناطق الايرانية عن مقر قيادة الدعوة المركزي ، وضعف أنظمة الاتّصال في ذلك الوقت ، تمتّع كبار الدعاة المحليين في العالم الايراني بدرجة كبيرة من الاستقلال والمبادرة المحلية منذ وقت مبكّر وفيما بعد ذلك ، الأمر الذي أعطى الاسماعيلية الايرانية إحدى خصائصها الأكثر تمييزاً . وبدوره ، سمح هذا الأمر للدعاة الايرانيين بتعديل سياساتهم وفقاً لما تتطلّبه الظروف المحلية .

وسمحت روح المبادرة المحلية ذاتها والاستقلالية للعديد من الدعاة في الأراضي الايرانية بالانشقاق عن مقر قيادة الدعوة الاسماعيلية المركزي في أعقاب انشقاق عام

٨٩٩/٢٨٩ ، الذي قسم الحركة الاسماعيلية المبكرة الى الاسماعيلية الفاطمية الموالية والمجموعات المخالفة المتحزّبة (القرامطة)[٥] .

إن أنشطة الدعوة باسم الأئمة الاسماعيليين الفاطميين لم تتوقف إثر قيام الدولة الفاطمية في شمال افريقية . ويفترض أن ذلك كان لأن الفاطميين لم يتخلّوا البتّة عن أملهم في مد نفوذ حكمهم على مجمل العالم الاسلامي . ووصلت نشاطات الدعوة الفاطمية في الأراضي الايرانية ذروتها في زمن المستنصر (٤٢٧ ـ ٤٨٧/ ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤) ، الخليفة الفاطمي الثامن والامام الاسماعيلي الثامن عشر . وبحلول العقود المبكرة من فترة حكمه ، كانت الجماعات الاسماعيلية الشرقية إمّا قد تفككت وأما حولت ولاءها الى الدعوة الفاطمية . وكان إبّان فترة حكم المستنصر الطويلة أيضاً أن شرعت الدولة الفاطمية في تدهورها السياسي السريع .

وكانت تغييرات هامة قد أخذت مكانها ، في غضون ذلك ، في طبوغرافيا العالم الايراني ، فالصراعات الداخلية للبويهيين المتأخرين في غربي فارس والعراق ، وانهيار السامانيين والسلالات الايرانية المحلية الأخرى في خراسان وماوراء النهر وخوارزم بحلول العقود المبكرة للقرن الخامس/ الحادي عشر ، كانت قد سمحت عموماً بظهور عدد من السلالات التركية في الأراضي الايرانية . وقد بدأ هذا المنحى باتّجاه السيطرة التركية على المنطقة مع تأسيس سلالتي الغزنويين والقره خانين الحاكمتين ، وسرعان ما اكتسب أهمية بارزة في ظل السلاجقة الذين كانوا قد ظهروا كزعماء للغز الأتراك في مرتفعات آسية الوسطى . وعندما أعلن القائد السلجوقي طغرل نفسه سلطاناً في نيسابور سنة ١٠٣٨/٤٢٩ ، كان عصراً غريباً آخر ، تركياً في تلك الفترة بدلاً من العربي ، قد بدأ في التاريخ الاسلامي للعالم الايراني .

وكان إقامة حكم تركي على الأراضي الايرانية قد وضع حداً للاستيقاظ السريع للثقافة الفارسية والمشاعر «القومية» الايرانية . وجدير بالذكر أن العملية كانت قد أصبحت لا رجعة فيها بحلول القرن الخامس/ الحادي عشر ، على كل حال ، وذلك عندما اكتمل تحوّل الايرانيين الى الاسلام في نهاية الأمر . وفي تلك الفترة صنّف الداعي الاسماعيلي وعالم الدين ناصر خسرو (ت بعد ٤٦٥/ ١٠٧٢)جميع أعماله باللغة الفارسية . وكذلك ، فقد كتب نظام الملك كتاب «سياسة نامه» للسلطان ملك شاه باللغة الفارسية أيضاً . بل إن السلاجقة أنفسهم سرعان ماتعلّموا بالفعل تذوّق فوائد وميزات النظام الايراني في الإدارة المركزية وصنعة الحكم . وكائناً مايكون الأمر ، فقد كان السلاجقة الأتراك عنصراً غريباً . وكان

حكمـهم ممقـوتاً بشـدة من قبل الايرانيـين . وتعـاظم الشـعور المناوىء للأتراك عند عـامة الجمـهور الايراني أكثر بسبب التخريب والفوضى التي أصابت البلدان والقرى على أيدي التـركمان الذين جذبهم نجاح السلاجقة في موجات متلاحقة إنهالت على فارس قادمة من أواسط آسية ، وزاد السـلاجقة بنظامهم الاقطاعي من حدة المظالم الاقتصادية ـ الاجتمـاعية الناجمة عن تـركيبة الهيكل الاجتمـاعي وطبقاته القائمـة في فارس آنئذ . وتواصل تمـرّد القبائل التركية والسـلوك الفوضوي لعساكرها طوال كامل فترة السلطنة العظمى للسـلاجقة والى مابعد ذلك[٦] . وهكذا مُهدت الأرض سريعاً لظهور حركـة ثورية معادية للسـلاجقة نظّمها وقادها حسن الصباح .

وكان الاسـمـاعيليـون الفرس في الأراضي السلجوقيـة قد أصبـحوا بحلول قـرابة عام ٤٦٠/١٠٦٧ يدينون لسـلطة داع للدعاة وحيـد اتّخذ من أصفـهان ، العـاصمـة السلجـوقية الرئيسـية مقراً سرّياً لقيادته . أمّا داعي دعاة فارس في تلك الفترة فقد كـان عبد الملك بن عكّاش . ويبدو أن ابن عكّاش ، الداعي المتمكّن في علومه ومعارفه ، كان أوّل داعية ايراني عمل على تنظيم مختلف الجماعات الاسماعيلية في الأراضي السلجوقية الفارسية ، وربّما في العـراق أيضـاً ، ويجـمـعـهـا تحت سلطة قيـادة مـركـزية . وقـد تمّت العـودة الى هذا الإطار المؤسـساتي الجديد في أزمنة لاحقة بشكل أسـاسي ، واستـخدمـه حسن الصبـاح بكفـاءة وفعالية ، ويحتل ابن عكّاش مكانة هامة على نحو خاص في كتب أخبارالاسماعيلية الايرانية والحركة النزارية بسبب دوره في اطلاق مهنة حسن الصباح المستقبلية .

وليس هناك سوى معلومات ضئيلة متوفرة حول حياة حسن الصباح المبكّرة ، في حين أن مهمّته اللاحقة كأوّل سيد لآلموت كانت موثقة بشكل أفضل . وقد عمل النزاريون الفرس على تصنيف كتب الأخبار التي دوّنت تاريخاً مفصلاً للدولة النزارية الفارسية وجماعتها وفقاً لفتـرات حكم أسياد آلموت المتلاحقين[٧] . وابتدأ هذا التقليد من الكتابات النزارية التي تناولـت الفرق بعمل عـرف باسم « سرغـودشت سيـدنا » (سيـرة سيـدنا) غطى الأحـداث الرئيسـية في فترة حكم حسن الصباح كأول سيد لآلموت[٨] . وقد تمّ الاحتـفاظ بنسخ من هذا العـمل ، كـما كـان الحال مع كتب الأخبار النزارية الأخـرى في المكتبـة الشـهيـرة التي أسسها حسن الصباح في آلموت ، وفي مكتبات القلاع النزارية الأخرى كذلك .

وكما هو معروف جيداً ، فإن جلّ الأدب الضئيل الذي أنتجه النزاريون الفرس ، إبّان عـصـر آلمـوت قـد هلك في سـيـاق التـدمـيـر المـغـولي للحـصـون النزارية في فـارس سـنة ٦٥٤/١٢٥٦ . غير أن كتاب « سيرغودشت ـ سيدنا » كان ضمن الأعمال النزارية القليلة

التي كتب لها النجاة بطرق مختلفة وعاشت الى زمن الإيلخانيين . وخصّصت تلك المصادر النزارية لمعاينة واستعمال مكثّفين من قبل مجموعة من المؤرخين الفرس من العصر الإيلخاني ، ولاسيما الجويني (ت ٦٨١/ ١٢٨٣) ، ورشيد الدين فضل الله (ت٧١٨/ ١٣٨) والكاشاني (ت قرابة ٧٣٨/ ١٣٣٧) . وقد صنّف أولئك المؤرخون روايات عن الدولة والجماعة النزارية الفارسية من عصر آلموت ، وهي التي استخدمناها هنا مصادر أولية لحياة حسن الصباح ومهنته في الحياة[٩] ، وقام المؤرخون الفرس اللاحقون ، من أمثال حافظ ابرو (ت٨٣٣/ ١٤٣٠)[١٠] ، بتأسيس رواياتهم بشكل كامل ووحيد تقريباً على ماجاء عند الجويني ورشيد الدين .

ولد حسن الصباح لعائلة شيعية اثني عشرية في قم أواسط الأربعينات (٤٤٠/ ١٠٥٠) . وكان والده ، علي بن محمد بن جعفر بن الحسين بن محمد بن الصباح الحميري الكوفي الذي يزعم لنفسه أصولاً من الحميريين اليمنيين ، كان قد هاجر من الكوفة الى قم .ثمّ انتقلت عائلة الصباح في وقت لاحق الى بلدة الري المجاورة ، وهي مركز هام آخر من مراكز التعليم الشيعي في فارس ، حيث تلقى الشاب حسن ثقافته الدينية المبكّرة على أنه شيعي اثنا عشري . وكان في الري ، أحد مراكز النشاط الاسماعيلي ، أن تمّ تعريف حسن فيما بعد ، بعد بلوغه السابعة عشرة بقليل ، بالتعاليم الاسماعيلية على يدي شخص يقرب اسمه من أمير ضرّاب ، وهو واحد من عدة دعاة محليين . ووجد حسن فيما بعد المزيد حول الاسماعيليين من دعاة آخرين في الري ، ومنهم أبي نصر السراج . وتحوّل حسن بعد ذلك الى الاسماعيلية وأعطى البيعة للامام المستنصر على يدي داعية يعرف باسم مؤمن . وفي رمضان من عام ٤٦٤/ أيار ١٠٧٢ ، تمّ لفت انتباه ابن عكاش ، المقيم بالري آنئذ ، الى حسن الملقن في المذهب حديثاً . واستصوب ابن عكاش حسناً وعيّنه في منصب في الدعوة ، ونصحه أيضاً بالتوجه الى القاهرة ليعمّق من ثقافته الدينية . وفي العالم ٤٦٧/ ١٠٧٤ عاد ابن عكاش من الري الى أصفهان مقر قيادة الدعوة في فارس وبصحبة حسن الصباح .

وطبقاً لاقتباسات من كتاب «سرغودشت» فإن حسن الصباح قد انطلق في نهاية الأمر من أصفهان الى القاهرة سنة ٤٦٩/ ١٠٧٦ ، عندما كان المؤيد في الدين الشيرازي (ت ٤٧٠/ ١٠٧٨) لايزال داعياً للدعاة هناك . وقد ارتحل الى أذربيجان ثمّ الى ميافارقين وهناك تعرض للطرد على يدي قاضي المدينة لأنه أصرّ في جدل ديني على الحق المطلق للامام الاسماعيلي في تفسير الدين ، ناقضاً بذلك سلطة ومرجعية علماء السنة ، وهي أفكار عالجها فيما بعد بما يتّفق وعقيدة «التعليم» . وأخيراً وصل القاهرة في صفر ٤٧١/ أب ١٠٧٨ ،

وهي السنة ذاتها التي خسر فيها الفاطميّون سورية لصالح تتش الذي أسس إيالة سلجوقية هناك . وأمضى حسن بعضاً من ثلاث سنوات في مصر ، في القاهرة أولاً ثمّ في الاسكندرية ، التي كانت قاعدة للمعارضة ضد بدر الجمالي ، الوزير الفاطمي صاحب السلطات المطلقة وأمير الجيوش . وكان بدر الجمالي قد خلف المؤيد في تلك الفترة داعياً للدعاة .

ولانعرف شيئاً تقريباً حول خبرات حسن في مصر ، غير أنه من المؤكد أنه لم يقابل الامام المستنصر . وطبقاً لمصادر نزارية لاحقة استخدمها مؤرخونا الفرس ، فإنه قد دخل في نزاع مع بدر الجمالي ، بسبب تأييده كما هو واضح لنزار ، المسمّى لولاية عهد المستنصر . وطبقاً لرواية أخرى ذات مفارقة تاريخية أوردها ابن الأثير ، فإن المستنصر شخصياً هو من أخبر حسن الصباح في القاهرة بأن الخليفة سيكون نزاراً[١١] . وعلى أية حال ، فالظاهر أن حسناً قد أُبعد بالنتيجة عن مصر في ظل ظروف غامضة وبأمر من بدر الجمالي . وعاد الى أصفهان في ذي الحجة ٤٧٣/حزيران ١٠٨١ .

ولابدّ أن حسناً قد تعلّم دروساً هامة إبّان إقامته في مصر الفاطمية ، وهي دروس أخذها في الحسبان في مخططاته الثورية اللاحقة . وعندما كانت الدولة الفاطمية تشهد العديد من الأزمات العسكرية والاقتصادية والسياسية بحلول الستينات (٤٦٠/ ١٠٧٠) ، كانت الجماعة الاسماعيلية الفارسية قد أصبحت على وعي بأفول نجم الفاطميين . ومع أن بدراً الجمالي تمكّن لاحقاً من إعادة السلام وبعض الازدهار الى مصر الفاطمية في عهد المستنصر ، إلا أن قوة الفاطميين بقيت منذ تلك الفترة وفيما بعد ذلك قاصرة ظاهرياً تجاه تلك التي للسلاجقة الذين كانوا ، ولخيبة أمل مختلف الجماعات الشيعية المطلقة هناك ، قد ثبّتوا سلطانهم وسلطتهم في طول الشرق الأدنى وعرضه . وبينما كان في مصر أتيحت لحسن الصباح فرصة ثمينة لتقييم أحوال الحكم الفاطمي عن قرب ، فأصبح مدركاً لحقيقة أنه لم يعد باستطاعة الاسماعيليين الفرس الاتّكال على تلقي أية مساندة فعّالة من الدولة الفاطمية .

وعندما عاد حسن الصباح الى فارس ، لم يمكث في مقر قيادة الدعوة في أصفهان . وبدلاً من ذلك ، فقد شرع في برنامج من الرحلات المكثّفة الى مواضع متنوعة استغرق السنوات التسع اللاحقة خدمة للدعوة . وممّا لاشكّ فيه أنه من خلال تلك الفترة أن قام حسن بصياغة أفكاره الخاصة واستراتيجيّته الثورية ، مقيّماً في الوقت نفسه القوة العسكرية للسلاجقة في مختلف أجزاء فارس . وكان بحلول السنوات الأخيرة من السبعينات (٤٧٠/ ١٠٨٠) قد ركّز جهوده باتّجاه منطقة الديلم عموماً ، النائية عن مركز السلطة السلجوقية ، وذات الأغلبية الشيعية . لقد كان يحضّر آنئذ لثورة ضد السلاجقة ، وكان ،

من أجل تطبيق ذلك ، يفتّش بشكل منتظم عن موضع يتّخذ منه مقراً لقيادته . وكانت الدعوة في فارس لاتزال في تلك الاونة تحت القيادة العامة لابن عكاش ، إلا أنه كان قد سبق لحسن أن راح يتبع سياسة مستقلة . ويبدو أن حسناً قد اختار بحلول ٤٨٠/ ١٠٨٧ قلعة آلموت ، المتواضعة على قمة صخرة شاهقة في جبال البوز الوسطى في منطقة رودبار في الديلم ، اختارها مكاناً مناسباً لمقر قيادته[١٢] . ثمّ قام بوضع خطة مفصّلة للاستيلاء على آلموت التي كانت في ذلك الوقت ملكاً لشخص علوي يطلق عليه اسم المهدي كان قد اختارها بدوره من السلطان السلجوقي . فبعث بعدد من الدعاة المساعدين الى المناطق المحيطة بآلموت لتحويل السكان المحليين الى مذهبه ، وكان حسن الصباح الذي أصبح بمرور الوقت داعياً للديلم ، يعمل في تلك الفترة على بعث النشاط في أنشطة الدعوة في شمال فارس ، وسرعان مالفتت جهوده انتباه نظام الملك ، الذي مكث وزيراً لخليفتي طغرل التاليين ، ألب أرسلان (٤٥٥ ـ ٤٦٥/١٠٧٣ ـ ١٠٧٣) وملك شاه (٤٦٥ ـ ٤٨٥/ ١٠٧٣ ـ ١٠٩٢) طوال مايقرب من ثلاثين عاماً . وفشل الوزير السلجوقي ، وهو الذي كان يكنّ بغضاً عميقاً للاسماعيليين ، في القبض على حسن الذي وصل في سياق ذلك الى رودبار .

وفي وقت مبكّر من عام ٤٨٣/ ١٠٩٠ ، وصل حسن الى المناطق المجاورة لآلموت ، حيث مكث فترة متخفّياً في زي معلّم مدرسة . وتمكّن عشية يوم الأربعاء ٦ رجب ٤٨٣/ ٤ أيلول ١٠٩٠ ، من دخول قلعة آلموت بصورة سريّة مخفياً نفسه تحت اسم «ديخودا» وأمضى ثلاث سنوات هناك متخفّياً قام خلالها بتعليم أطفال الحامية العسكرية وسهّل تسرّب رجاله الى داخل القلعة . وبعد أن أصبح لرجاله قاعدة صلبة داخل القلعة وحولها ، كشف حسن عن هويّته الحقيقية . ووافق المهدي على تسليم القلعة سلمياً عندما أدرك أن وضعه في آلموت لم يعد مقبولاً ولايمكن الدفاع عنه . وطبقاً لاقتباسات من كتاب «سردغوشت» ، فأن حسناً أعطى المهدي طوعاً حوالة مالية بقيمة (٣٠٠٠) دينار ذهبي ثمناً للقلعة . وتمّ صرف الحوالة ، وهي التي كانت مسحوبة على حساب الرئيس مظفر ، المتحوّل الى الاسماعيلية سراً والقائم بخدمة السلاجقة آنئذ والذي كان سيصبح قائداً لقلعة جيردكوه فيما بعد ، تم صرفها ، ولدهشة المهدي ، في موعدها المحدد .

وأطلق الاستيلاء على آلموت اشارة البدء لثورة الاسماعيليين الفرس ضد السلاجقة ، كما أصبحت مؤشراً أيضاً على التأسيس الفعّال لما كان سيصبح الدولة النزارية . وهكذا فإنها قد آذنت بظهور طور ثوري جديد في نشاطات الاسماعيليين الفرس الذين كانوا

يعملون ، حتى تلك الفترة ، بصورة متخفية . ومن المؤكد أن القاهرة لم تلعب أي دور في انطلاقة الثورة في فارس . ولسنا نفتقد أي دليل يوحي بأن حسن الصباح كان يتلقى تعليماته ، من بدر الجمالي ، الوزير الفاطمي المفوّض وداعي الدعاة في القاهرة وحسب ، بل إن المصادر تشير الى وجود خلافات خطيرة بين الاثنين ، كما سلفت الاشارة ، منذ زيارة حسن لمصر ، وما أن نصّب نفسه في آلموت حتى شرع حسن في مهمة لتجديد القلعة وترميمها ، وطوّر دفاعاتها وتحصيناتها ومستودعات التخزين إضافة الى نظام تزويدها بالماء . وقد جعل من آلموت بالفعل حصناً لايمكن اختراقه أو اجتياحه مما ساعدها على الصمود طويلاً في وجه كل حصار تعرّضت له . وعمل أيضاً على تطوير وتوسيع زراعة وادي آلموت وأنظمة الري فيه ، محولاً المكان الى بيئة ذات اكتفاء ذاتي في انتاجها لطعامها . وتمّ فيما بعد تطبيق سياسات مشابهة في ما يتعلّق بحصون اسماعيلية رئيسية أخرى .

لم يكن حسن الصباح إنساناً عادياً ، بل ربّما وفّرت شخصيته ، كما لاحظ هدجسون ، «نقطة تجمع خطيرة لقوة الاسماعيليين الآخرين»[١٣] . لقد احتلّ بالفعل مكانة عالية جداً عند النزاريين الذين كانوا يشيرون اليه باسم «سيدنا» وفضلاً عن كونه مُنظِماً واستراتيجياً سياسياً من الطراز الأول ، فقد كان في الوقت ذاته رجل دين عالم قاد حياة من النسك والزهد . ويروي مؤرخونا الفرس أن حسناً لم ينزل قط من القلعة طوال السنوات الأربع والثلاثين التي أمضاها في آلموت ، ولم يترك الحجرة التي عاش فيها سوى مرّتين صعد فيهما الى السطح . وأمضى بقية الوقت ، يضيف رشيد الدين ، في قراءة الكتب وتدوين تعاليم الدعوة كتابة ، وفي إدارة شؤون مملكته[١٤] . وكان متشدّداً مع العدو والصديق على حد سواء ، ومتمسكاً الى حد كبير باسلوب حياة التقشف التي عاشها . وروي أنه كان حازماً في تطبيق الشريعة وفي تطبيقها على جماعته . ولم يتجرأ أحد في زمنه على شرب الخمر علناً في وادي آلموت . وبعث حسن بزوجته وبناته الى جيردكوه عندما حوصر في إحدى المرّات ، وأمضين بقية حياتهن هناك يكسبن قوتهن من عملهن بالغزل ، مثل بقية نساء العامة ، ولم يسمح لهنّ بالعودة الى آلموت أبداً . وواضح أن هذا الأمر قد ترك سابقة لقادة القلاع الاسماعيلية الآخرين . وأمر بإعدام ولديه الاثنين ، الأول بتهمة القتل ، تبيّن فيما بعد أنها كانت باطلة ، والثاني لشكوكه بأنه كان يشرب الخمر .

ويبدو أنه كانت لثورة حسن الصباح ضد السلاجقة مجموعة معقدة من الدوافع الدينية ـ السياسية . فبحكم كونه شيعياً اسماعيلياً ، لم يكن قادراً بكل وضوح على تأييد الأتراك السلاجقة المتحمّسين للسنّة ، ومن جهة أقل بروزاً للعيان ، لكن ذات أهمية مساوية ، فإن

ثورة حسن كانت تعبيراً أيضاً عن مشاعر «قومية» ايرانية ، وقفت وراء قسم هام من الدعم المبكر الذي لقيته هذه الثورة في فارس . وليس لنا أن نشك في أن حسناً كان يمقت الأتراك وحكمهم الغريب على فارس . وروي أنه كان قد أشار الى السلطان السلجوقي على أنه مجرّد تركي جاهل(١٥) ، كما روي قوله أيضاً أن الأتراك كانوا من الجن وليسوا رجالاً من نسل آدم(١٦) . وكان باتجاه الهدف النهائي لقلع جذور الأتراك السلاجقة أن كرّس حياته ونظّم الاسماعيليين الفرس من ذوي الخلفيات المختلفة في قوة ثورية . ومنذ تلك الفترة وفيما بعد ذلك ، راح الاسماعيليون الفرس يخاطبون بعضهم بعضاً باسم «رفيق» تمشّياً مع مايوافق الحركة الثورية . ومن بالغ الأهمية أيضاً الاشارة الى أن حسناً اتّخذ ، تعبيراً عن وعيه بفارسيّته وبغض النظر عن ورعه الاسلامي كما هو واضح ، خطة غير مسبوقة عندما أحل الفارسية لغة دينية للاسماعيليين الفرس محل اللغة العربية . ويفسر ذلك سبب انتاج كامل أدب الاسماعيليين النزاريين الناطقين بالفارسية من عصر آلموت والأزمنة اللاحقة باللغة الفارسية .

وما أن أحكم حسن الصباح سيطرته على آلموت حتى شغل نفسه بتوسيع نفوذه ومدّه في المنطقة عن طريق كسب المزيد من المستجيبين الاسماعيليين والسيطرة على المزيد من القلاع في رودبار وفي النواحي المجاورة في الديلم . وقد استولى حسن على مثل تلك القلاع كلّما تمكن من ذلك ، وبنى قلعة على كل صخرة مرتفعة حيثما وجد واحدة مناسبة . وتعود هذه السياسة بذاكرتنا الى السياسة التمرّدية التي تبنّاها بابك الخرمي (ت٢٣٣/٨٣٨) الذي شنّ ، من حصنه في بذّ ومن القلاع الجبلية الأخرى المنيعة في أذربيجان ، ثورته الخرمية التي تعتبر من أنجح الثورات المناوئة للعبّاسيين . وعلى أية حال ، فإن الرسالة الدينية ـ السياسية لحسن قد حفّزت الدعم الجماهيري للديالمة في رودبار وجوارها ، ولاسيما بين القرويين وسكّان الجبال الذين سبق لهم الدخول في الاسماعيلية وفي أشكال أخرى من الشيعية . وهناك دليل على أن حسناً قد جذب اليه بقايا بعض من الخرميين الأوائل لأذربيجان الذين أطلقوا على أنفسهم في تلك الفترة لقب البارسيين(١٧) ، تعبيراً عن مشاعرهم الفارسية . لكن سرعان ماراح مقرقيادة حسن الصباح يتعرّض لغزو قوّات أقرب أمير سلجوقي كان يملك منطقة آلموت كإقطاع منحه له السلطان . ومنذ تلك الفترة وفيما بعد ذلك ، انحرف السلاجقة والاسماعيليون الفرس الى سلسلة لانهائية من المواجهات العسكرية .

وفي سنة ٤٨٤/١٠٩١ ، بعث حسن . بحسين قائيني ، وهو داعية قدير كان قد لعب

دوراً هاماً في الاستيلاء على آلموت ، الى بلدة قوهستان لتعبئة دعم له هناك . ولاقى حسين في قوهستان ، المنطقة الجرداء الى الجنوب الشرقي من خراسان ، نجاحاً فورياً . وكان القوهستانيّون ، الذين كانوا على أنسة مسبقة بالتقاليد الشيعية ، متذمّرين جداً من الحكم المتسلّط لأمير سلجوقي محلي . ولذلك لم يتّخذ انتشار الدعوة الاسماعيلية هناك شكل تحويل الى المذهب والاستيلاء على القلاع سريّين ، بل انفجرت علناً في ثورة شعبية من أجل الحصول على استقلال عن حكم سلجوقي متسلّط وغريب . وهكذا ، نهض الاسماعيليون في أجزاء عديدة من قوهستان في ثورة معلنة ، وحقّقوا سيطرة على العديد من المدن الرئيسية ، بما فيها تون وطبس وقائين . وأصبحت قوهستان في تلك الفترة أرضاً رئيسية أخرى لنشاطات الاسماعيليين الفرس الى جانب رودبار في الديلم . وفرض الاسماعيليون الفرس بالنتيجة ، وبعد أقل من سنتين من استيلائهم على آلموت ، استقلالهم عن السلاجقة في كلتا المنطقتين . وفي حقيقة الأمر ، كان حسن الصباح قد أسس للاسماعيليين الفرس دولة ذات أراض مستقلة في تلك الفترة في قلب سلطنة السلاجقة .

وفي وقت مبكّر من عام ٤٨٥/ ١٠٩٠ ، قرّر ملك شاه ، بعد أن أدرك بأن القوّات السلجوقية المحلّية غير قادرة على التعامل مع القوة المتعاظمة للاسماعيليين الفرس والقضاء عليهم . وعملاً بنصيحة نظام الملك ، قرّر ارسال الجيوش ضد الاسماعيليين في كل من رودبار وقوهستان . غير أن العمليات العسكرية تلك سرعان ما أوقفت بسبب اغتيال نظام الملك في رمضان من عام ٤٨٥/ ١٠٩٠ وماأعقبه من وفاة ملك شاه بعد ذلك بأسابيع قليلة . وبسماعها لنبأ وفاة السلطان ، بدأت الجيوش السلجوقية المحاصرة لآلموت وللمواقع الاسماعيلية في قوهستان بالتشتّت ، وذلك لأن هذه القوّات كانت تدين تقليدياً بولائها لشخص الحاكم وليس للدولة .

وبوفاة ملك شاه ، سقطت الامبراطورية السلجوقية في أتون حرب أهلية دامت أكثر من عقد من الزمن . وقد تنازع خلافة ملك شاه أولاده الذين كانوا يتلقّون دعم امراء سلاجقة مختلفين ، وكان هؤلاء الأمراء الذين سيطروا على ولايات متنوعة ، يغيّرون ولاءاتهم بصفة مستمرّة ممّا ساعد في زيادة حدّة الاضطرابات الداخلية للسلطنة السلجوقية . وكان في ظل مثل تلك الظروف أن تمّ تنصيب بركيا روق ، الابن الأكبر لملك شاه والأبرز من بين المطالبين بالسلطنة السلجوقية ، تمّ تنصيبه على العرش في الري . لكن كان على بركيا روق (٤٨٧ ـ ٤٩٨/ ١٠٩٤ ـ ١١٠٥) تخصيص الكثير من طاقاته لقتال أقاربه ، ولاسيما أخيه غير الشقيق محمد تبر الذي تلقى دعماً فعّالاً من أخيه الشقيق سنجار ، حاكم خراسان منذ

١٠٩٧/٤٩٠ وفيما بعد ذلك . ولم تتمّ استعادة السلام والهدوء في الأراضي السلجوقية ، ولاسيما في فارس الغربية والعراق ، إلا عقب وفاة بركيا روق سنة ١١٠٥/٤٩٨ وحسب ، أي عندما ظهر محمد تبر على أنه سلطان بلا منازع في حين بقي سنجار في بلخ نائباً له في الشرق .

إبّان تلك الفترة من المنافسات بين السلجوقية ، وجد حسن الصباح فُرجةً كان بحاجة اليها بأكثر مايكون لتوطيد سلطته وتوسيعها . كما أن الفوضى الناجمة عن النزاعات السلجوقية وخصوماتهم جعلت الفرس أكثر استجابة لرسالة حسن في مقاومة الحكم الظالم والغريب للأتراك السلاجقة . وتمّ الحصول على حصون اسماعيلية هامة في تلك الفترة في أجزاء أخرى من فارس ، خارج الديلم وقوهستان . وبتوسيع شبكة قلاعهم باتّجاه الشرق من آلموت في سلسلة جبال البورز ، أصبح الاسماعيليون يمتلكون عدداً من القلاع قرب دامغان ، عاصمة اقليم قوميس في العصر الوسيط ، ولاسيما قلعة جيردكوه المتوضعة بشكل استراتيجي على قمة صخرة عالية على طول الطريق الواصلة بين غربي فارس وخراسان(١٨) . كما استولوا على حصون عديدة قرب أرّاجان في جبال زاغروس ، في المنطقة الحدودية مابين اقليمي فارس وخوزستان في الجنوب الغربي من فارس ، وكسبوا مؤيّدين لهم في العديد من بلدان المملكة السلجوقية .

وتمكّن حسن الصباح ، في غضون ذلك ، من تقوية مركزه ومد نفوذه في الديلم ذاتها ، حيث كان الاسماعيليّون قد صدّوا هجمات سلجوقية متقطعة . غير أن أعظم إنجاز له في الديلم خلال تلك الفترة كان تملّكه لقلعة لامسار ، والتي تدعى لانبسار أيضاً ، الى الغرب من آلموت في العام ١٠٩٦/٤٨٩(١٩) . وقد أوكل حسن الصباح حملة لامسار الى كيا بوزورك أوميد وثلاثة قوّاد آخرين تمكّنوا من الاستيلاء على الحصن عبر هجوم مباغت . ثمّ عين حسن بوزورك ـ أوميد قائداً لذلك الحصن الاسماعيلي الذي أعتبر ثاني أهم موقع في الديلم . ومكث بوزورك ـ أوميد في لامسار حتى أستدعي الى آلموت سنة ١١٢١/٥١٨ ليخلف حسن الصباح . ومن أجل فهم تلك الرابطة الايرانية للحركة النزارية المبكرة ، نجد أنه من المهم أيضاً تذكّر أن رموزها الرئيسيين كانوا جميعاً ، الى جانب حسن نفسه ، ايرانيين قادوا الحركة إبّان طورها المبكّر الحاسم كلٌّ في بلده الأم : الديلمي بوزورك ـ أوميد في الديلم ، والخراساني حسين قائيني في قوهستان ، والأرّاجاني أبو حمزة في أرّاجان ، والرئيس مظفّر ، الذي خدم كقائد سلجوقي في قوميس ، أستبقي في جيردكوه ، الخ . يضاف الى ذلك ، أنهم جميعاً قواد قديرون واستراتيجيون وعسكريون

بارعون اتّسقوا تماماً مع المهمة التي في أيديهم أكثر ممّا كانوا علماء دين وفلاسفة مثل أولئك الذين أنتجوا الرسائل الكلاسيكية للعصر الفاطمي .

وسرعان ما اكتسبت ثورة الاسماعيليين الفرس ضد السلاجقة نموذجها المتميّز إضافة الى طرائق صراعها الخاصة التي كانت ملائمة لتلك الفترة من الزمن[٢٠] . ولم يعد هناك بعد ملك شاه ، أو حتّى ماقبل ذلك ، حتى ولو كان بإمكان الاسماعيليين تعبئة مثل ذلك الجيش . فالسلطة السياسية والعسكرية كانت قد توضعت بحلول ذلك الوقت في أيدي أمراء وقواد حاميات عديدين ، وهم أفراد كانوا يخصّصون بإقطاعات في طول ممتلكات السلاجقة وعرضها . وفي ظل مثل هذا النظام المتعدّد الأمراء ، حيث لم يعد هناك من أهداف عسكرية رئيسية للفتوحات ، كان على أمر الاطاحة بالسلاجقة أن يتقدّم على أساس تدريجي ، موضع اثر موضع ، وحصن اثر حصن ، وأمير إثر أمير . وكانت هذه الحقيقة ماثلة للعيان في ذهن حسن الصباح الذي صمّم استراتيجية ملائمة لثورة الاسماعيليين الفرس ، هدفه المرسوم فيها كسر شوكة السلاجقة عن طريق الاستيلاء على حصون متنوّعة وتملكها . ويمكن عندئذ استخدام كل حصن من هذه الحصون ، وهو الذي كان في العادة قلعة جبلية محصّنة ومنيعة ، على أنه قاعدة عمليات لنشاطات الاسماعيليين المسلمين في موضع محدّد . كما كانت مثل تلك الحصون متوضعة بشكل مناسب لتقديم العون الى حاميات مواضع أخرى أو لتكون ملجأ لها في أوقات الحاجة .

وتمتّع قادة الحصون الاسماعيلية الرئيسية بدرجة كبيرة من بُعْد النظر في ما يتعلّق بالمبادرات المحلية في حين كانت كل أرض اسماعيلية تخضع للسلطة المطلقة لزعيم اقليمي يُعيّن من قبل آلموت . وكذلك فقد صرّف الزعماء الاقليميون الشؤون اليومية لجماعاتهم بشكل مستقل الواحد عن الآخر . وقد ساهم ذلك كله في إعطاء الثورة روحها الديناميكية . غير أن جميع القادة الاسماعيليين الاقليميين تلقّوا التوجيهات الأساسية من آلموت ، التي خدمت كمقر قيادة مركزي وتنسيقي للحركة الاسماعيلية النزارية . وقد شكّلت تلك الكثرة من الحصون والمواضع والأراضي الاسماعيلية المتنوعة جماعة واحدة متماسكة يوحدها حسّها برسالتها .

وقد أوحت ذات الهيكلية اللامركزية للسلطة القائمة للسلاجقة وقوتهم العسكرية المتفوقة الى حد كبير ، لحسن الصباح باستخدام أسلوب مساعد لتحقيق أهدافه السياسية والعسكرية : ألا وهو اسلوب الاغتيال . غير أن حسناً لم يكن مخترعاً لاسلوب اغتيال الأعداء السياسيين ـ الدينيين واستخدامه كسلاح سياسي . إذ نجد عدداً من الجماعات

الاسلامية المبكّرة ، مثل بعض الشيعة المبكّرين الغلاة والخوارج ، كانت قد لجأت الى هذه السياسة ، وفي زمن ثورة الاسماعيليين الفرس ، عندما كانت السلطة متوزّعة محلياً على أساس شخصي ، لجأت جميع الفئات والأحزاب عموماً الى الاغتيال ، بما فيهم السلاجقة ، لكن حسناً أناط دوراً هاماً الى هذه السياسة التي استخدمت بطريقة منتظمة وعلنية مع بدء الثورة المسلّحة للاسماعيليين الفرس ضد السلاجقة الأكثر قوة وتفوّقاً . وسار خلفاء حسن في آلموت على هذه السياسة مع أنها راحت تفقد أهميّتها الأولية تدريجياً . وعلى أية حال ، صارت هذه السياسة تقرن بطريقة مبالغ فيها بالاسماعيليين النزاريين بحيث أن أية عملية اغتيال لأية شخصية دينية أو سياسية أو عسكرية ذات أهمية في الأراضي الاسلامية المركزية إبّان عصرآلموت كانت تُنسب اليهم .

وكان ينفّذ الاغتيالات النزارية فدائيوهم أو فداويتهم ، أي أولئك الشباب من الجماعة المخلصين الذين ضحّوا بأنفسهم ووهبوا حياتهم في عمليات انتحارية . ولانعلم سوى تفاصيل قليلة بخصوص تجنيد الفدائيين وتدريبهم ، وهم الذين عظّمتهم الجماعة وكرّمتهم لشجاعتهم وتفانيهم[٢١] . وكانت لوائح بأسمائهم وبعمليات الاغتيال قد صُنّفت ، كما هو واضح ، وأُحتُفظ بها في آلموت وربّما في حصون أخرى أيضاً[٢٢] . ولايبدو أن الفدائيين قد تلقّوا تدريباً في اللغات أو أية موضوعات أخرى ، كما توحي به الروايات المحبوكة لكتّاب الأخبار الغربيين من الصليبيين والكتّاب الأوروبيين المتأخّرين . بل إن الصليبيين والغربيين الآخرين كانوا مسؤولين ، في حقيقة الأمر ، عن وضع عدد من الحكايات المترابطة بخصوص تجنيد الفدائيين الاسماعيليين النزاريين وتدريبهم ، وهم الذين تطوّعوا شخصياً للتضحية بأنفسهم عن اعتقاد وقناعة في سبيل دينهم وجماعتهم ، ووضعها موضع التداول[٢٣] ، ومنذ وقت مبكّر ، وفيما بعد ذلك ، صارت تلك الاغتيالات تُقابل بردة فعل تمثّلت بمذابح للاسماعيليين ، أو لجميع أولئك الذين كانوا متهمين أو يُشك بانتمائهم الى الاسماعيلية من سكّان المدينة[٢٤] .واستدعت تلك المذابح بدورها عمليات اغتيال للمحرّضين عليها ، وهي التي كانت تؤدي الى مزيد من الاغتيالات .

وبينما كانت ثورة الاسماعيليين الفرس تتكشّف بنجاح ، كانت الاسماعيلية تعاني من أعظم نزاع داخلي واجهته . ففي ذي الحجة ٤٨٧/ كانون أول ١٠٩٤ ، توفي أبو تميم معد المستنصر بالله ، الامام ـ الخليفة الفاطمي ، في القاهرة بعد حكم حافل بالأحداث دام حوالي ستّين سنة . إذ أن النزاع على خلافته تسبّب في قسم الاسماعيليين بشكل دائم الى فريقين منفصلين اثنين[٢٥] . وكان بدر الجمالي ، السيد الحقيقي للدولة الفاطمية إبّان العقدين

الأخيرين من حكم المستنصر ، قد توفي قبل ذلك بأشهر قليلة بعد أن دبّر الأمر لولده الأفضل ليخلفه في منصبه وزيراً وقائداً للجيوش . أما الخليفة المستنصر فكان قد سمّى أكبر أولاده الأحياء أبا منصور نزار (٤٧٧ ـ ٤٨٨/ ١٠٤٥ ـ ١٠٩٥) خلفاً له في الامامة والخلافة بموجب القاعدة الشيعية ، النصّ . غير أنه كانت للأفضل ، الذي كان يهدف الى تقوية مركزه الدكتاتوري ، كانت له خططه الأخرى . وتحرّك الأفضل عقب وفاة المستنصر مباشرة في خطوة وصلت الى حد الانقلاب في القصر ، تحرك بسرعة بدعم من الجيش ونصب أخاً غير شقيق أصغر لنزار ، أبا القاسم أحمد (٤٦٧ ـ ٤٩٥/ ١٠٧٤ ـ ١١٠١) ، على رأس العرش الفاطمي ولقّبه المستعلي بالله . وكان على المستعلي ، أصغر أبناء المستنصر والمتزوج من شقيقة الأفضل ، كان عليه الاعتماد على وزيره القوي اعتماداً كاملاً . وفرّ نزار المخلوع ، الذي كان قد رفض الموافقة على خطط الأفضل ، الى الاسكندرية حيث قام بثورته في وقت مبكّر من عام ٤٨٨/ ١٠٩٥ بدعم محلي كبير . وهناك أعلن نزار خليفة بلقب المصطفى لدين الله وبايعه سكّان الاسكندرية . ويشهد على اعلان نزار خليفة وإماماً في الاسكندرية دليل أثري تمثّل بقطعة نقود قديمة ظهرت الى النور سنة ١٩٩٤ . وتحمل نقوش هذا الدينار الذهبي المكتشف حديثاً ، أول نوع من جنسه ، والمسكوك في الاسكندرية سنة ٤٨٨هـ ، زمن ثورة الامام نزار هناك ، تحمل عبارة «المصطفى لدين الله» ، و«دعاء الامام نزار»[٢٦] وقد نجحت ثورة نزار في بداية الأمر ووصلت قوّاته المتقدّمة الى المناطق المجاورة للقاهرة ، غير أنه لم يلبث أن تعرّض للهزيمة وبالنتيجة على يدي الأفضل . واستسلم نزار ، في سياق تلك الأحداث ، وأُخذ أسيراً الى القاهرة حيث أودع السجن ثمّ أُحتجز هناك ، وهذه الأحداث كلها وقعت سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥ .

وانتهى النزاع على خلافة المستنصر بانشقاق دائم ، قسّم الاسماعيليين الفاطميين الى فريقين متنافسين اثنين . أمّا الذين اعترفوا بإمامة المستعلي ، الجالس على عرش الخلافة الفاطمية ، فهم اسماعيليو مصر الذين كانوا لايزالون أقلية هناك ، وكامل الجماعة الاسماعيلية في اليمن ، وهي التي كانت تابعة للحكم الفاطمي آنئذ . وبما أن اسماعيليي كجرات في غرب الهند كانوا جماعة رافدة لاسماعيليي اليمن ، فقد اعترفوا بالمستعلي إماماً جديداً لهم في تلك الفترة أيضاً . وأصبح أولئك الاسماعيليّون الذين تتبّعوا الامامة في نسل المستعلي يُعرفون بالمستعلية أو المستعلاوية ، وحافظوا على علاقاتهم بمقر قيادة الدعوة في القاهرة ، التي أصبحت منذ تلك الفترة وفيما بعد ذلك مقراً للاسماعيلية المستعلية .

أمّا الحالة في الأراضي الشرقية في طول الممتلكات السلجوقية وعرضها ، حيث لم يعد

للفاطميين أي نفوذ سياسي هناك ، فقد كانت مختلفة اختلافاً بالغاً . فبحلول سنة ١٠٩٤/٤٨٧ ، كان حسن الصباح قد ظهر قائداً بلا منازع للاسماعيليين الفرس ، بل ولكل الاسماعيليين داخل الممتلكات السلجوقية فعلاً . ولانعلم شيئاً بخصوص السنوات الأخيرة لابن عكاش الذي يبدو أن حاله قد انكسفت تدريجياً بظهور حسن الصباح . وعلى أية حال ، فإن مسؤولية اتّخاذ موقف بشأن النزاع النزاري ـ المستعلي وقعت في فارس وفي المملكة السلجوقية الأوسع على كاهل حسن الصباح في تلك الفترة . فقد سبق له اتّباع سياسة ثورية مستقلة لسنوات عديدة مضت ، ولم يُظهر أي تردّد في تأييد قضية نزار في تلك الفترة ولا في قطع روابطه بنظام الحكم الفاطمي وبمقر قيادة الدعوة في القاهرة ، حيث كان الاسماعيليون قد حوّلوا ولاءهم الى المستعلي . ولقي حسن تأييد كامل الجماعة الاسماعيلية الفارسية لهذا القرار دون معارضة أحد . وهذه شهادة أخرى على قيادة حسن الناجحة وعلى سيطرته القوية على الاسماعيليين الفرس ، وهم الذين مكثوا متحدّين في معارضتهم للسلاجقة أيضاً . وفي الحقيقة ، فإن حسّ الولاء للاسماعيليين الفرس ووحدتهم المتماسكة واصلا كونهما مصدر دهشة للسلاجقة المتخاصمين وللمؤسسة السنيّة القائمة .

وكان قرار حسن الصباح بعدم الموافقة على التطوّرات التي حدثت في مصر الفاطمية ولا على امامة المستعلي قد لقي تأييداً له من قبل اسماعيليي العراق ، حيث لاقت زعامته اعترافاً بها هناك أيضاً ، واعترف أولئك الاسماعيليّون المتمسكون بالنص المعلن للمستنصر في صالح نزار ، اعترفوا في تلك الآونة بالأخير خلفاً لوالده في الإمامة ، وصاروا يسمّون بالنزارية ، المصطلح الذي نادراً ما استخدمه النزاريون أنفسهم . وقد تمّ قمع المتحزّبين لنزار في مصر علىٰ وجه السرعة على يدي الأفضل . أمّا ردّة الفعل الأصلية لاسماعيليّ سورية على هذا الانشقاق فتبقى غامضة . والظاهر أن كلا الحزبين قد وجد في بداية الأمر في سورية ، حيث كان الحجم الكلّي لجماعة الاسماعيلية هناك لايزال غير ذي أهمية الى حد ما في تلك الفترة . وباعتبارها كانت تخضع سابقاً للنفوذ الفاطمي ، فإن جلّ الاسماعيليين السوريين ، كما يبدو ، قد اعترفوا بامامة المستعلي في بداية الأمر . ولم يكن حتّى العقد الثاني (٥١٠/ ١١٢٠) أن راح المستعليون السوريّون يتقلّصون أمام الجماعة النزارية المتنامية بسبب نجاح الدعاة الفرس الذين بعث بهم آلموت ، وأصبح النزاريون الجماعة الاسماعيلية الوحيدة في سورية .

غير أن الاسماعيليين النزاريين ، الذين اعترفوا بنزار إماماً جديداً لهم بعد المستنصر ، سرعان ماواجهوا صعوبة رئيسية تمثّلت بخليفة نزار في الإمامة . وكان نزار ، كما سلفت

الإشارة ، قد زعم الإمامة إبّان ثورته . لكنه أُعدم بعد وفاة والده بعام تقريباً . ووقعت النزارية الوليدة في حيرة من أمرها في تلك الفترة بخصوص هوية إمامهم بعد نزار . ولا بد أن المسألة كانت في غاية التعقيد ، خاصة وأنه لايظهر أن أيّاً من بيت نزار قد أعلن زعماً واضحاً بالامامة عقب وفاة نزار .

وإنها لحقيقة تاريخية أنه كانت لنزار ذرّية من الذكور . فالمصادر التاريخية تذكر أسماء اثنين من أبنائه على الأقل : أبي عبد الله الحسين وأبي علي الحسن . كما أنه معلوم أيضاً أن خطاً من النزاريين المتحدّرين من أبناء نزار واصل تواجده في المغرب ومصر حتى وقت متأخّر من الأزمنة الفاطمية . وبعض أولئك النزاريين كان من بين الذين ادعوا حقّهم بالخلافة الفاطمية ، وربّما كانوا من الذين زعموا الإمامة النزارية أيضاً . وعلى سبيل المثال ، فإن أبا عبد الله الحسين نفسه كان قد شنّ ، من مقرّه في المغرب ، ثورة محبطة ضد الخليفة الفاطمي الحافظ ، لكنه وقع أسيراً وأُعدم سنة ٥٢٦/ ١١٣١[٢٧] . وتروي المصادر خبر محاولة محبطة أخرى سنة ١١٤٨/٥٤٣ للاستيلاء على السلطة في القاهرة على يدي أحد أحفاد نزار[٢٨] . وكان هذا النزاري ، الذي لم تحفظ المصادر لنا اسمه ، قد اتّخذ قاعدته في المغرب أيضاً حيث تلقى تأييداً لابأس به من كتامة ومن البربر الآخرين . وآخر محاولة معروفة للنزاريين المتمركزين في المغرب للإطاحة بالسلالة الفاطمية وقعت في عهد العاضد (٥٥٥ ـ ٥٦٧/ ١١٦٠ ـ ١١٧١) ، آخر الخلفاء الفاطميين[٢٩] . وفي العام ٥٥٦/ ١١٦١ ، ورد الى برقة محمّد بن الحسين بن نزار ، أحد أحفاد نزار ، قادماً من مقرّه في المغرب . وقام بثورة لقيت تأييداً كبيراً بهدف الاستيلاء على القاهرة ، وتلقّب بلقب المنتصر بالله . لكنه لم يلبث أن تعرّض لخيانة أحد حلفائه الرئيسيين الذي قبض عليه وأرسله الى القاهرة حيث أُعدم .

في غضون ذلك ، لم يقدم حسن الصباح على تسمية خلف نزار في آلموت . إذ من الممكن ألا يكون الاسماعيليون الشرقيّون قد علموا بالمصير المأساوي لنزار في القاهرة في الوقت المناسب ، وأنهم واصلو لبعض الوقت انتظار ظهوره مرة أخرى . وتبقى المسألة غامضة ، خاصة وأنه لم تتم استعادة أية مصادر نزارية من تلك الفترة المبكّرة . غير أن أدلة نقشية منشورة تكشف أن اسم نزار ولقبه قد استمرا في الظهور على النقود المسكوكة في كرسي الديلم ، أي آلموت ، لبعض من سبعين سنة ، عقب وفاته حتى زمن محمد بن بوزورك ـ أوميد (٥٣٢ ـ ٥٥٧/١١٣٨ ـ ١١٦٢) ، خليفة حسن الصباح الثاني في آلموت . وآخر النماذج المعروفة من مثل هذه النقود ، دنانير ضُربت في آلموت عامي ٥٥٣/١١٥٨

و٥٥٦/ ١١٦١ ، وتحمل النقش «علي ولي الله/ المصطفى لدين الله ، نزار» ، الذي يبارك على ذرية نزار بدون تحديد[٣٠] .

وكائناً مايكون الأمر ، فقد تركت النزارية الوليدة في تلك الفترة من دون إمام يمكن الوصول اليه . وكان الاسماعيليون قد اختُبروا مرة قبل ذلك ، أي إبّان فترة ماقبل الفاطميين من تاريخهم ، حالة مماثلة عندما كان الأئمة الاسماعيليون مستورين عن أعين أتباعهم . ونسجاً على تلك السابقة الأقدم ، فقد كان النزاريون يشهدون في تلك الفترة دوراً من الستر أيضاً ، عندما لم يعد الأئمة في متناول أتباعهم . وطبقاً لتقاليد نزارية متأخرة وكما روى مؤرخونا الفرس ، فقد سبق للعديد من النزاريين من زمن حسن الصباح الاعتقاد بوجهة النظر القائلة بأن ولداً أو حفيداً لنزار أُحضر سرّاً في الحقيقة الى فارس من مصر[٣١] ، ولابدّ أن تلك الرواية النزارية كانت قد حقّقت تداولاً واسعاً بحلول السنوات الختامية من حياة حسن الصباح إذ نجدها لقيت تأكيداً لها في رسالة مرائية مناوئة للنزاريين صدرت عن ديوان الإنشاء الفاطمي سنة ٥١٦/ ١١٢٢ . ففي تلك الرسالة المرسلة الى الجماعة المستعلية في سورية ، يسخر الخليفة الفاطمي الآمر (٤٩٥ ـ ٥٢٤/ ١١٠١ ـ ١١٣٠) من فكرة أن حفيداً لنزار كان يعيش في مكان ما في فارس في تلك الفترة[٣٢] . وحيث أن حسناً نفسه استمرّ في ظل غياب إمام ظاهر يلقى تأييد وطاعة الحركة النزارية باعتباره قائدها الأعلى وصاحب السلطة دون منازع ، فقد كان ذلك شهادة أخرى بعد على ماحققه للجماعة النزارية من منجزات ، وعلى سيطرته عليها .

ويبدو أنه لم يكن بعد انشقاق ٤٨٧/ ١٠٩٤ بفترة طويلة ، أن تمّ الاعتراف بحسن حجة أيضاً للامام المستور ، الأمر الذي يذكّرنا بتقليد اسماعيلي آخر من عهد ماقبل الفاطميين . وجدير بالذكر أنه كان يُنظر الى القادة المركزيين للحركة الاسماعيلية المبكّرة ، حتى سنة ٢٨٦/ ٨٩٩ على الأقل ، على أنهم حججٌ للامام المستور الذي كانت دعوته الى الظهور منتظرة بشوق . وعلى أساس من هذا التقليد ، فقد ساد الاعتقاد أن الحجة في زمن الامام المستور سوف يكون ممثله الرئيس في الجماعة . وقد لعب حسن الصباح دور حجة الامام بانتظار الوقت الذي سيظهر فيه الامام ويتولّى بنفسه قيادة الجماعة[٣٣] .

وكان في ظل مثل تلك الظروف أن تكوّن لدى الغرباء ، منذ وقت مبكّر وفيما بعد ذلك ، انطباع متميّز بأن حركة الاسماعيليين (النزاريين) الفرس عكست تعليماً جديداً ، أصبح يُعرف فيما بعد «بالدعوة الجديدة» بالمقابلة مع «الدعوة القديمة» للاسماعيلية الفاطمية التي تمسّك بها الاسماعيليون المستعليون[٣٤] . واستخدام «الدعوة الجديدة» اللغة

الفارسية لغة تعبير لها صار علامة على ابتعاد الاسماعيليين الفرس عن الأدب الاسماعيلي الأقدم المكتوب باللغة العربية ، وهو الأدب الذي احتفظ به جزئياً الاسماعيليون النزاريون السوريون فيما بعد باعتبارهم كانوا يستخدمون اللغة العربية . غير أن «الدعوة الجديدة» لم تكن لتمثّل أية مجموعة جديدة من العقائد ، بل كانت بشكل أساسي إعادة صياغة ، بطريقة أكثر تشدّداً ، لعقيدة شيعية ذات ثبات طويل بين الاسماعيليين : «عقيدة التعليم» ، أو التعليم الصادق . وأعاد حسن الصباح تدوين تلك العقيدة باللغة الفارسية في تلك الفترة في رسالة بعنوان «چهار فصل» (الفصول الأربعة) لم تكتب لها النجاة ، لكن مؤرخونا الفرس شاهدوا تلك الرسالة واقتبسوا منها[٣٥] ، هم ومعاصر حسن ، الشهرستاني (ت٥٤٨/١١٥٣) ، الذي ربّما كان اسماعيلياً مبطّناً . وقد حفظ لنا الشهرستاني مقاطع مطوّلة من هذه الرسالة في كتابه عن الفرق باللغة العربية الذي كتبه قرابة عام ٥٢١/١١٢٧ ، أي بعد وفاة حسن بسنوات قليلة[٣٦] . فمن خلال عرضه لسلسلة من أربع قضايا ،أثبت حسن قصور العقل الانساني عن معرفة الله وجادل بخصوص الحاجة لمعلّم صادق من أجل الهداية الروحانية للبشر ، معلم لن يكون أحداً آخر غير امام الزمان الاسماعيلي . وأصبحت عقيدة «التعليم» التي شدّدت على السلطة التعليمية المستقلة لكل إمام في زمانه ، عقيدة مركزية للنزاريين الأوائل الذين صاروا يعرفون في تلك الفترة «بالتعليمية» أيضاً . وهكذا فقد شدّدت العقيدة على الولاء للامام ، ولممثله الكامل الذي كان يقود الحركة آنئذ ، كما وفّرت الأساس لكل التعاليم النزارية اللاحقة لعصر آلموت .

وكان نجم الاسماعيليين قد واصل صعوده في فارس إبّان عهد بركياروق . فبالإضافة الى استيلائهم على الحصون وتوطيد مركزهم في رودبار وقوميس وقوهستان ، راح الاسماعيليون في تلك الفترة يوجهون اهتمامهم باتّجاه أقرب الى مقر السلطة السلجوقية ، أي الى أصفهان . وقد حقّق الاسماعيليون نجاحاً سياسياً لهم في تلك المنطقة بالحصول على قلعة شاه دز سنة ٤٩٤/ ١١٠٠ من خلال جهود أحمد بن عبد الملك بن عكّاش .وكان ملك شاه قد أعاد بناء شاه دز ، المتوضعة الى الجنوب من أصفهان بحوالي ثمانية كيلومترات ، باعتبارها قلعة مفتاحية تحرس الطرق المؤدية الى العاصمة السلجوقية الرئيسية . وبعد ذلك بفترة قصيرة ، اتّفق بركياروق في غربي فارس وسنجار في خراسان على وضع حد ، كل في الأراضي التابعة له ، للقوة المتعاظمة للاسماعيليين الذين كانوا في تلك الفترة يوجهون تهديداً عاماً للسلاجقة . غير أن الثورة الاسماعيلية تواصلت في فارس بكامل زخمها على الرغم من الهجمات السلجوقية المتكررة .

وبحلول وفاة بركيا روق سنة ١١٠٥/٤٩٨ ، نجح حسن الصباح في مد نشاطاته الى سورية ، الأمر الذي يعكس طموحاته الاسماعيلية الأوسع والأشمل[٣٧] . وكان عدد من الدعاة الفرس قد وصلوا الى شمال سورية في تلك الفترة حيث ركّزوا جهودهم على حلب والبلدان الواقعة في منطقة الجزر . وكان الحكم السلجوقي في سورية قد تسبب ، كما كان الحال في فارس ، بالعديد من المشكلات وكان ممقوتاً من قبل السوريين الذين كانوا منقسمين على أنفسهم وعاجزين عن دفع الأتراك .واستخدم الدعاة الفرس المبعوثين من آلموت أساليب الصراع ذاتها المتّبعة في فارس بهدف تنظيم وقيادة الجماعات النزارية الصغيرة في سورية ولكسب مستجيبين جدداً من الطوائف الأخرى .وعلى الرغم من أن حسن الصباح نجح في إقامة جماعة موالية له في سورية ، إلا أن الأمر تطلّب نصف قرن من الجهود المتواصلة قبل أن يتمكّن الاسماعيليون النزاريون في نهاية الأمر من الحصول على شبكة من الحصون الجبلية وسط سورية .

وابتدأ طور جديد في العلاقات الاسماعيلية ـ السلجوقية مع صعود محمد تبر (٤٩٨ ـ ١١٠٥/٥١١ ـ ١١١٨) الى عرش السلطنة السلجوقية ، الذي صار علامة على نهاية النزاعات الوراثية بين السلاجقة . وقد سبق لبركياروق وسنجار أن وضعا حداً لما كان يمكن أن يتحوّل الى اجتياح نزاري عبر الممتلكات السلجوقية الفارسية ، لكن النزاريين تمكّنوا من المحافظة على مواقعهم المحلية ، أو بالأحرى عزّزوها في العديد من الأراضي . وانطلق محمد تبر في تلك الآونة لحسم الأمر مع النزاريين بحزم أكبر . وفقد النزاريون في عهده معظم حصونهم في جبال زاغروس وفي العراق أيضاً ،كما فقدوا مركزهم في شمال سورية . غير أن حملة محمد تبر الرئيسية ضد النزاريين ، والتي قادها السلطان بنفسه ، فقد كانت موجهة ضد قلعة شاه دز[٣٨] . وبسقوط شاه دز سنة ١١٠٧/٥٠٠ ، فقد النزاريّون تأثيرهم ونفوذهم في منطقة أصفهان أيضاً .

ومنذ وقت مبكّر وفيما بعد ذلك ، شغل السلطان محمد تبر نفسه بالمركز الرئيسي للقوة النزارية في رودبار ، ولاسيما آلموت حيث كان يقيم حسن الصباح نفسه . وبعد عدة حملات أولية في المنطقة ، أناط السلطان أمر اخضاع آلموت الى حاكم ساوا ، أنوشتكين شيرغير وذلك في العام ١١٠٩/٥٠٣ . وطبقاً لمؤرخينا الفرس ، قام شيرغير لمدة ثماني سنوات متتالية ، بحصار آلموت ولامسار مدمّراً المحاصيل الزراعية في رودبار ومشتبكاً مع النزاريين في معارك متقطّعة[٣٩] . واستمرّت مقاومة حسن الصباح خلال تلك الفترة تثير دهشة شيرغير ، الذي كان يتلقّى تعزيزات منتظمة من أمراء السلاجقة الآخرين . وفشل

السلاجقة رغماً عن قوتهم العسكرية الأكثر تفوقاً وحرب الإنهاك المتطاولة ، فشلوا في الاستيلاء على آلموت عنوة ، وما أن تناهى اليهم نبأ وفاة محمد تبر حتى قوّضوا معسكرهم على وجه السرعة وغادروا رودبار . وهكذا خرج حسن الصباح منتصراً من حالة خطرة كان يمكن لها أن تنتهي بهزيمة محتّمة .

وبوفاة محمد تبر دخلت سلطنة السلاجقة مرة أخرى في فترة من الصراع الداخلي وفّرت فرجة زمنية أخرى للاسماعيليين النزاريين كي ينهضوا من بعض الهزائم التي لحقت بهم سابقاً . غير أن الثورة النزارية ضد السلاجقة كانت في معظمها قد فقدت تأثيرها في تلك الفترة ، بشكل يشبه كثيراً فشل الهجوم السلجوقي على النزاريين زمن محمد تبر في تحقيق أهدافه . وبكلمات هدجسون(٤٠) ، فإن العلاقات الاسماعيلية ـ السلجوقية كانت قد دخلت في تلك الفترة طوراً جديداً من «الجمود» . وكان الاسماعيليون النزاريون قد قاموا ، ولمدة ثلاثة عقود تقريباً ، أي منذ استيلائهم على آلموت ، بثورة معلنة في طول الممتلكات السلجوقية وعرضها . كما كانوا قد وجّهوا تهديداً جدّياً لمقرّ السلطة السلجوقية في أصفهان نفسها . في غضون ذلك ، عانى النزاريّون أنفسهم من هزائم خطيرة . إذ لم يكتف السلاجقة بوضع حد لنمو قوّتهم في مواضع متعددة ، بل إن أنصارهم والمتحزّبين لهم في المدن واصلوا تعرّضهم للمذابح . لقد فشل حسن الصباح بالنتيجة في الإطاحة بالسلاجقة ، ولم يتمكّن من شن ثورة جديدة من القواعد الجبلية التي بقيت في أيدي النزاريين كما فعل في السابق . لكنّ ثورته حقّقت نجاحات موضعية مكّنت الاسماعيليين النزاريين الفرس من الثبات في أراض هامة في رودبار وقوميس وقوهستان ، مع مافيها من الحصون والقرى والبلدان الكثيرة .

وحافظ حسن الصباح على التزامه بما كرّس له نفسه حتى آخر لحظة في حياته ، لم توهن عزيمته قطّ ولم ييأس في وجه الهزائم العسكرية والمذابح التي نزلت بأتباعه . وتكشّف آخر تصرّف حكيم له في الطريقة التي أعدّها بعناية لتسليم قيادة الجماعة الاسماعيلية النزارية . فما أن أحسّ بدنو أيّامه الأخيرة حتى بعث يستدعي نائبه في لامسار كيا بوزورك ـ أوميد وسمّاه رئيساً للجماعة النزارية ودولتهم . وأوصاه بأن يحكم بالتشاور مع ثلاث شخصيّات نزارية فارسية ، ممّن لديهم خبرات ميدانية مختلفة ، حتى يحين ذلك الوقت الذي سيظهر فيه الامام . وتوفّي حسن الصباح في آلموت قرابة نهاية ربيع الثاني ٥١٨/ أواسط حزيران ١١٢٤ بعد فترة مرض قصيرة ، ودفن الى جوار قلعة آلموت ، وبقي النزاريون يزورون ضريحه بانتظام حتى تمّ تدميره هو الآخر على أيدي جحافل المغول سنة ٦٥٤/١٢٥٦ .

لقد كانت الحركة الاسماعيلية النزارية المبكرة حقاً حركة سياسية ـ دينية متعددة الأبعاد . ومن جهة عامة ، يمكن القول إنها كانت حركة ثورية اسلامية ـ ايرانية جمعت جوانب من الطموحات «القومية» الايرانية مع الاسلام الاسماعيلي في ردّة فعل على التحدّيات التي فرضتها تلك الفترة من الزمن . ومن هذا المنطلق ، يمكننا تلمّس بعض جذورها في تقاليد الاحتجاج الاجتماعي الايرانية والاسماعيلية الأقدم وفي المعارضة السياسية ـ الدينية للنظام القائم . أمّا في المجال السياسي ، فقد ابتدأت ، كما سلفت الإشارة ، كحركة ثورية ايرانية بشكل أساسي ، ممثلة للمعارضة الايرانية للسيطرة العربية ـ العبّاسية . غير أنها كانت في المجال الديني ، وفي مناخ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ، عندما اكتمل دخول الفرس في الاسلام واعتناقهم له ، كانت تجري باسم الامام الاسماعيلي واعتنقت مُثُلَ ذلك الفرع من الاسلام الشيعي ، وقطعت الحركة في وقت لاحق للنزاع النزاري ـ المستعلي ، علاقاتها مع القاهرة ومع نظام الحكم الفاطمي . واستعاد الاسماعيليون الفرس من زمن السلاجقة الحماس الثوري لاسماعيلية العهد الفاطمي الذين عارضوا الحكم الجائر للعبّاسيين المدعومين من قبل المؤسسة السنّيه القائمة . وهكذا تستحق مساهمات حسن الصباح التي نالها بجدارة ، اعترافاً صحيحاً بها في سياق كل من تاريخ الحركات الثورية الايرانية ، ومن أنه من بين المنظّمين الرئيسيين للحركات الاسلامية .

الحواشي

١ ـ المعالجة الكلاسيكية لثورة الخرمية ومذهبها نجدها في : الحركات الدينية الايرانية في القرنين الثاني والثالث الهجريين . تأليف G.H. Sadighi (باريس ١٩٣٨) ، ص١١١ ومابعدها . وفي : تاريخ كمبردج لايران ، م٤ (كمبردج ، ١٩٧٥) ، ص٤٨١ ومابعدها ، وفي : مادلونغ ، الاتجاهات الدينية في ايران الاسلامية المبكرة (الباني ، ١٩٨٨) ، ص١ ـ٢) ، ومقالة مادلونغ ، «خرمية» ، في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م٥ ، ص٦٣ ـ ٦٥ .

٢ ـ من أجل المزيد من التفاصيل انظر :

B Spuler, Iran IN Fruh-- Islamischer Zeit (wiesbaden,1952), PP.225FF.,

ريبكا ، ج ، تاريخ الأدب الايراني (دور دريخت ، ١٩٦٨) ، ص١٢٦ ـ ١٧١ ، بوزوورث ، ايران والاسلام ، في ذكرى المرحوم ف . مينورسكي (ادنبرغ ، ١٩٧١) ، ص٥٢٥ ومابعدها .

٣ ـ حول استعادة الشعور «القومي» الفارسي عند البويهيين انظر مقالة مادلونغ في «مجلة الدراسات الشرق أوسطية» ، ٢٨ (١٩٦٩) ، ص٨٤ ـ ١٠٨ ، ١٦٨ ـ ١٨٣ ، وكتاب مينورسكي ، السيطرة الديلمية (باريس ، ١٩٣٢) ، ص١ ـ ٢٦ .

٤ ـ نظام الملك ، سياسة نامه (سير الملوك) ، تح . دارك (ط٢ طهران ، ١٩٦٨) ، ص٢٨٩ ـ ٣٠٥ ، ومقالة شتيرن في مجلة BOSOAS ، ٢٣ (١٩٦٠) ، ص٥٦ ـ ٩٠ ، دفتري ، الاسماعيليون ، ص١٢٠ ومابعدها .

٥ ـ انظر مقالة مادلونغ بالألمانية في مجلة Der Islam ، ٣٧ (١٩٦١) ، ص٦٥ ، ومقالة دفتري في Studia Islamica ، ٣٧ (١٩٩٣) ، ص١٢٣ ـ ١٣٩ ، تاريخ الاسماعيليين ، ص١٢٥ ـ ٦١١ .

٦ ـ انظر على سبيل المثال : ابن الأثير ، الكامل ، تح . تورنبرغ (ليدن ، ١٨٥١) ، م٩ ، ص٢٦٦ ، ٣١١ ، ٣٢١ ، ٣٥٨ ، ٣٨٤ .

٧ ـ للمزيد من التفاصيل انظر مقالة دفتري في :

. Iran, journal of the British Institute of Persian studies,30 (1992), P, 91-97

٨ ـ توجد مخطوطتان قصيرتان لسيرة حسن الصباح في مكتبة معهد الدراسات الاسماعيلية في لندن ، وكلتاهما نسخت في بداية القرن الحالي ، وتضمنت أحداثاً متناقضة .

٩ ـ الجويني ، تاريخ جهان ـ غوشاي ، تح . قزويني (ليدن ـ لندن ، ١٩١٢ ـ ١٩٣٧) ، م٣ ، ص١٨٦ ، وترجمته الانكليزية ، بويل (مانشستر ، ١٩٥٨) ، م٢ ، ص٦٦٦ ـ ٦٨٣ ، ابن الأثير ، الكامل ، م١٠ ، ص٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٦٩ ، وتناول جواد مسقطي وعارف تامر ومصطفى غالب سيرة حسن الصباح . انظر أيضاً مارشال ، فرقة الحشاشين (١٩٥٥) ، ص٤١ ـ ٩٨ ، ومقالته عن الدولة الاسماعيلية في تاريخ كمبردج لايران ، م٥ .

١٠ ـ حافظ ابرو ، مجمع التواريخ السلطانية ، تح . مدرسي زنجاني (طهران ، ١٩٨٥) ، ص١٩١ ـ ٢٢٥ .

١١ ـ ابن الأثير ، الكامل ، م١٠ ، ص١٦١ ، رشيد الدين ، ص٧٧ ، كاشاني ، ص١١٤ ، المقريزي ، اتعاظ الحنفا (القاهرة ، ١٩٦٧) ، م٢ ، ص٣٢٢ .

١٢ ـ ايفانوف ، آلموت ولامسار (طهران ، ١٩٦٠) . ومقالة آلموت في مجلة EIR ، م١ ، ص٧٩٧ ـ ٨٠١ ، ويلي ، قلاع الحشاشين (لندن ، ١٩٦٣) ، ص٢٠٤ .

١٣ ـ هدجسون ، الدولة الاسماعيلية ، ص٤٢٩ .

١٤ ـ رشيد الدين ، ص١٣٣ ، الجويني ، م٣ ، ص٢١٥ ، كاشاني ، ص١٦٨ .

١٥ ـ رشيد الدين ، ص١١٢ ، كاشاني ، ص١٤٨ .

١٦ ـ ايفانوف ، رسالتان اسماعيليتان مبكرتان (بومباي ، ١٩٣٣) ، ص٣٠ .

١٧ ـ رشيد الدين ، ص١٤٩ ـ ١٥٣ ، كاشاني ، ص١٨٦ ـ ١٩٠ ، مادلونغ ، اتجاهات دينية ، ص٩ ـ ١٢ .

١٨ ـ الجويني ، م٣ ، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، رشيد الدين ، ص١١٦ ـ ١٢٠ ، كاشاني ، ص١٥١ ، ١٥٥ .

١٩ ـ المصادر السابقة اضافة الى ايفانوف ، آلموت ، ص٦٠ ـ ٧٤ ، ويلي ، قلاع ص٢٦٩ ـ ٢٧٩ ، ستودا ، قلاع ، ص ٥٤ـ ٧١ ، مقالة «لامبسار» في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م٥ ، ص٦٥٦ .

٢٠ ـ ندين في نقاشنا هنا الى الأفكار الجديدة والرائدة لمارشال هدجسون . انظر أعماله : فرقة الحشاشين ، ص٧٧ ، ٨٩ ، «الدولة الاسماعيلية» ، ص٤٣٩ ـ ٤٤٣ .

٢١ ـ ايفانوف ، مقالة «شعر اسماعيلي في مدح الفداوية» مجلة JBBRAS ، ١٤ (١٩٣٨) ، ص٦٣ ـ ٧٢ .

٢٢ ـ انظر ، رشيد الدين ، ص١٣٤ ـ ١٣٧ ، كاشاني ، ص١٦٩ ـ ١٧٢ .

٢٣ ـ حول المزيد من التفاصيل حول هذه الحكايا المزيفة ، انظر : دفتري ، خرافات الحشاشين ، ترجمة . سيف الدين القصير (دمشق ، ١٩٩٦) .

٢٤ ـ انظر على سبيل المثال : ظهير الدين نيسابوري ، سلجوق نامه (طهران ، ١٩٧٣) ، ص٤٠ ـ ٤١ ، الراوندي ، راحة الصدور ، تح . اقبال (لندن ، ١٩٢١) ، ص١٥٧ ـ ١٥٨ .

٢٥ ـ حول النزاع على وراثة المستنصر انظر : الجويني ، م٣ ، ص١٧٩ ـ ١٨١ ، رشيد الدين ، ص٧٧ ، ٧٩ ، كاشاني ، ص١١٤ ـ ١١٥ ، ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق ، تح . امدورز (ليدن ، ١٩٠٨) . ص١٢٨ ، ابن ميسر ، أخبار مصر (القاهرة ، ١٩٨١) ، ص٥٩ ، ابن ظافر ، أخبار الدول المنقطعة (القاهرة ، ١٩٧٢) ، ص٨٣ ـ ٨٥ ، المقريزي ، اتعاظ ، م٣ ، ص١١ ـ ١٦ ، ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة (القاهرة ، ١٩٢٩ ـ ١٩٧٢) ، م٥ ، ص١٤٢ ـ ١٤٥ ، ابن الأثير ، الكامل ، م١٠ ، ص١٦١ ـ ١٦٢ ، مقالة «نزار بن المستنصر» في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م٨ ، ص٨٣ .

٢٦ ـ انظر ، Sotheby, Coins , Together with Historical Medals..., Catalogue LN 4229,"Nizar" (London, 1994).PP.36--37.

٢٧ ـ ابن ظافر ، أخبار ، ص٩٧ ، المقريزي ، اتعاظ ، م٣ ، ص١٤٧ .

٢٨ ـ ابن القلانسي ، ذيل ، ص٣٠٢ ، ابن ميسر ، أخبار ، ص١٣٦ ، المقريزي ، اتعاظ ، م٣ ، ص١٨٦ ، ابن تغري بردي ، النجوم ، م٥ ـ ص٢٨٢ .

٢٩ ـ ابن ظافر ، أخبار ، ص١١١ ، المقريزي ، اتعاظ ، م٣ ، ص٢٤٦ ، ابن تغري بردي ، النجوم ، م٥ ، ص٢٣٩ .

٣٠ ـ كازانوفا ، «نقود الحشاشين الفرس» ، مجلة ، Revue Numismatique,3serie. ، العدد ١١ (١٨٩٣) ، ص٣٤٣ ـ ٣٥٢ ، ومقالة مايلز في مجلة Orientalia Lovaniensia Periodica ، العدد ٣ (١٩٧٢) ، ص١٥٥ ـ ١٦٢ .

٣١ ـ الجويني ، م٣ ، ص١٨٠ ، ٢٣١ ، رشيد الدين ، ص٧٩ ، ١٦٦ ، كاشاني ، ص١١٥ ، ٢٢٠ ، ابن القلانسي ،

ذيل ، ص١٢٧ ، ١٢٩ ، ابن ميسر ، أخبار ، ص١٠٢ ، هدجسون ، فرقة ، ص١٦٠ ، دفتري ، الاسماعيليون ، ترجمة . سيف الدين القصير ، ج٣ .

٣٢ ـ الآمر بأحكام الله : الهداية الآمرية (بومباي ، ١٩٣٣) ، ص٢٣ ، ومقالة شتيرن في مجلة JRAS (١٩٥٠) ، ص٢٠ ـ ٣١ ، ابن ميسر ، أخبار ، ص٩٩ ـ ١٠١ ، المقريزي ، اتعاظ ، م٣ ، ص٨٤ .

٣٣ ـ هفت باب (ترجمة هدجسون) ، ص٢١ ، نصير الدين الطوسي ، روضة التسليم (ليدن ، ١٩٥٠) ، ص١٤٨ .

٣٤ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل (لندن ، ١٨٤٢) ، ص١٤٧ ـ ١٥٠ ، الجويني ، م٣ ، ص١٩٥ ، رشيد الدين ، ص١٠٥ ، كاشاني ، ص١٤٢ .

٣٥ ـ الجويني ، م٣ ، ص١٩٥ ـ ١٩٩ ، رشيد الدين ، ص١٢٣ ـ ١٢٤ ، كاشاني ، ص١٤٢ ـ ١٤٣ .

٣٦ ـ الشهرستاني ، الملل ، ص١٥٠ ـ ١٥٢ ، هدجسون ، فرقة ، ص٥١ ـ ٦١ ، والدولة الاسماعيلية ، ص٤٣٢ ـ ٤٣٧ ، دفتري ، الاسماعيليون ، الترجمة العربية ج٣ .

٣٧ ـ انظر الفصل الذي كتبه برنارد لويس عن الاسماعيليين والحشاشين في ، تاريخ الصليبيين ، تح . سيتون ، م١ ، المائة سنة الأولى ، تح . بولدوين (١٩٦٩) ، وكتابه : الحشاشون ، ص٩٧ .

٣٨ ـ رشيد الدين ، ص١٢٠ ـ ١٢٢ ، كاشاني ، ص١٥٦ ـ ١٥٧ ، ظهير الدين النيسابوري ، سلجوق نامه ، ص٤١ ـ ٤٢ ، الراوندي ، راحة الصدور ، ص١٥٥ ـ ١٦١ ، ابن الأثير ، الكامل ، م١٠ ، ص٢٩٩ ـ ٣٠٢ ، ابن القلانسي ، ذيل ، ص١٥١ ـ ١٥٦ .

٣٩ ـ الجويني ، م٣ ، ص٢١١ ـ ٢١٣ ، رشيد الدين ، ص١٢٤ ـ ١٣٢ ، كاشاني ، ص١٦٠ ـ ١٦٧ .

٤٠ ـ هدجسون ، فرقة ، ص٩٩ ، و«الدولة الاسماعيلية» ، ص٤٤٧ ـ ٤٤٨ .



١١

صراع السلطة بين السلاجقة واسماعيلية آلموت، ٤٨٧ ـ ٥١٨/ ١٠٩٥ ـ ١٢٤: منظور سلجوقي

كارول هيلينبراند*

لقد سبق لتاريخ صراع السلاجقة ضد اسماعيلية آلموت أن كُتبَ مرّات عدة ، لكن هناك دائماً تفرّساً جديداً ونظرات مُعمّقة علينا التقاطها من خلال قراءة مفصّلة للمصادر الأولية ، وأملي أن أكمل وأعدل في بعض الأحيان ، ماقد سبق أن قاله باحثون من أمثال هدجسون ولويس ودفتري .[1] أمّا في ما يتعلق بأحداث تلك الفترة من وجهة نظر سلجوقية ، فإن دراسة سناء الله المستفيضة التي تغطي تلك السنوات الحاسمة على وجه التحديد ، لاتتناول مع الأسف جميع جوانب العلاقات السلجوقية مع آلموت[2] . وكذلك فإن إدانة كفيسوغلو (Kafesoglu) العاطفية والمبسّطة لهذه الفترة ، من جهة أخرى ، لايمكنها الصمود في وجه التدقيق والتمحيص :

«إن التاريخ العام لدولة سلاجقة العراق وخراسان هو ، باستثناء عهد السلطان سنجار ، أخبار حكام شجعان ، لكنهم حمقى يفتقرون الى الحسّ السياسي وليسوا جديرين بأجدادهم ، ورجال دولة طموحين يلجأون الى الأساليب الملتوية ، وجرائم الباطنية...[3] .

غير أن عبارته تلك توفّر ، مع ذلك ، نقطة بداية مناسبة لتحليل نشاطات السلاجقة مابين ٤٨٧/ ١٠٩٤ و٥١٨/ ١١٢٤ ومعاينتها .

---

* Carole Hillenbrand محاضرة في الدراسات العربية والاسلامية في جامعة ادنبرغ ، وهي محررة عامة لسلسلة Islamic Surveys الصادرة عن مطبعة جامعة ادنبرغ ، ومختصة في التاريخ الاسلامي ولها عدة مؤلفات ومقالات في مجلات علمية والموسوعة الاسلامية ـ كما ترجمت الجزء (٢٦) من تاريخ الطبري الى الانكليزية (الباني ، ١٩٨٩) .

عهد بركيا روق ٤٨٧ ـ ٤٩٨/١٠٩٤ ـ ١١٠٥

شكّلت سنة ١٠٩٢/٤٨٥ سنة مصيرية بالنسبة إلى الدولة السلجوقية ، حيث أزالت في طريقها ، وبتتابع سريع ، عمودين توأمين من أعمدتها ، الوزير نظام الملك والسلطان ملك شاه ، بعد فترة من الحكم المتواصل دامت طويلاً . إذ عقب ذلك مباشرة تقريباً ، قام أولاد ملك شاه وقرابته بالعرض التقليدي من أجل السلطة . وعلى الرغم من أن ولده الأكبر ، بركيا روق ، كان قد حصل بحلول سنة ١٠٩٥/٤٨٨ على اعتراف الأكثرية به سلطاناً على العراق وايران الغربية ، إلا أن سلطته كانت واهية دائماً إذ أمضى بقية فترة حكمه مكرّساً طاقاته بكاملها تقريباً باتجاه الدفاع عن مركزه ضد جميع الدخلاء[٤] . وبشكل خاص ، أمضى بركيا روق الفترة حتى سنة ١١٠٣/٤٩٧ منشغلاً في صراع منهك على السلطة كلفه غالياً مع أخيه غير الشقيق ، محمد ، الذي أوّل من ثار عليه سنة ١٠٩٩/٤٩٢ . وكانت خراسان المقاطعة الوحيدة التي تمتّعت إبان عهد بركيا روق ببعض الاستمرارية السياسية في ظل ولاية أخيه غير الشقيق ، سنجار ، الذي كان قد ولآه نائباً له على المقاطعات الشرقية سنة ١٠٩٧/٤٩٠[٥] . غير أنه لايوجد شك عموماً في أن سكّان المناطق في ظل السيطرة السلجوقية قد عانوا في تلك الفترة على أيدي الأمراء والحكّام السلاجقة ؛ ابن القلانسي في دمشق البعيدة ، يعلّق تحت أحداث سنة ١١٠١/٤٩٥ ، على الحالة السائدة في الأراضي السلجوقية في خراسان والعراق وسورية مبرزاً «الشقاق المتمادي والعداوة والحروب والفساد والخوف المشترك» ، الذي اختبره السكّان نتيجة كون حكّامهم «منشغلين بالنزاعات والقتال عن العناية بهم والالتفات الى شؤونهم»[٦] . وامتازت فترة بركيا روق ، الى جانب سوء الحكم وفساد الإدارة ، باللامركزية ، وقيام مختلف الأمراء السلاجقة والتركمان بنقل ولاءاتهم في أغلب الأحيان والمناورة من أجل السلطة ، وبتزايد تجزئة الامبراطورية الى إيالات شبه مستقلة على أطرافها ، ولذلك لايبقى سوى عجب ضئيل بخصوص تمكّن كل من الصليبيين والاسماعيليين من شق طريقهم داخل الأراضي السلجوقية بمثل تلك السهولة إبّان تلك السنوات .

وكما هو معروف جيداً ، فقد كان إبان عهد بركيا روق أن حقق الاسماعيليون من آلموت أعظم نجاحاتهم في الأراضي السلجوقية ، من حيث عدد القلاع المستولى عليها ، واغتيالات الشخصيات العامة ، والتغلغل داخل الدوائر الحضرية والبلاطات[٧] . ففي

سنة٤٨٩/١٠٩٦ ، استولى الاسماعيليون على جيردكوه قرب دامغان ، وهي قلعة على الطريق من خراسان الى ايران الغربية . كما استولوا على شاه دز خارج أصفهان ، وهي التي كانت مفتاحاً للسيطرة على المدينة ، إضافة الى العديد من الحصون الأخرى في أجزاء مختلفة من ايران(٨) .

أمّا قائمة الاغتيالات المفصلة التي قدمها كاشاني زاعماً أن الاسماعيليين قاموا بها والتي بُنيت على مادة عثر عليها زمن الاجتياح المنغولي لآلموت ، فليس لنا قبولها دون نقد ، حتى على الرغم من أنها تعطينا تواريخ وأسماء كل من الضحايا والقتلة .

وهناك تباين واسع فعلاً بين بعض تواريخه ، على سبيل المثال ، وتلك التي أوردها ابن الأثير واخباريون آخرون(٩) . غير أنه يتّضح من الروايات كلها أن السنوات الحاسمة التي وقع فيها العدد الأكبر من الاغتيالات تشكّل ضمة تمتد مابين ٤٨٨/١٠٩٥ و٤٩٣/١١٠٠ ، وذروتها قرابة ٤٩٠/١٠٩٧ . وهذا التوقيت موحٍ بحدّ ذاته ـ فهو تخمين في لحظة الضعف والتشوّش القصوى من جانب السلاجقة . وبالإضافة الى الاستيلاء على القلاع وإزالة الشخصيات العسكرية والدينية البارزة ، كانت هناك شائعات حول تغلغل «العدوى» الاسماعيلية داخل دوائر الجيش والبلاط السلجوقية . وستكون تلك اللحظة من العطب القصوى موضع تفحّص مفصّل أكثر أدناه .

وتنزع معظم المصادر الى القسوة في تناولها لبركيا روق ، على الرغم من المصاعب الحقيقية التي كان على أي حاكم سلجوقي مواجهتها أثناء تثبيت نفسه في امبراطورية مفجوعة بالشخصية الشامخة لنظام الملك . وللتأكد من ذلك ، فقد نعم أولاد الأخير بعطاءات جمة وشغل العديد منهم مراكز هامة في تلك الفترة . غير أنهم لم يكونوا يتمتّعون بقدرة والدهم وافتقروا ، فوق ذلك كله ، الى قدرته في البقاء في منصبه لفترة طويلة جداً(١٠) . ولم ينقص بركيا روق الدعم الإداري المناسب وحسب ، بل ويبدو أنه قد جاء في النظامية ، أو القوات الممتازة للوزير الراحل ، الذين نقضوا ولاءهم وحالفوا محمد وسنجار(١١) . إن الأمر وكأن معظم الأخباريين المتكتّمين الى هذا الحد ، عادة يفتّشون عن كبش فداء من خلال تناولهم لتلك الفترة الرهيبة من الضعف السلجوقي والتفكّر فيها . والقاء اللوم على بركيا روق ليس بالأمر الصعب . فبالإضافة الى حكاية التعدّيات الكئيبة والمتوالية من جانب الصليبيين والدمار الرهيب الذي أحدثه الاسماعيليون يقدّم الاخباريون مايلطّخ سمعة بركيا روق ويعرّض به . ويصف الحسيني بركيا روق بالسكّير(١٢) ، بينما يتحدّث البنداري عنه أنه اتّصف «بالشخصية السيئة» ، و«المصاحب للغلمان» ، والمنغمس في صناعة الموسيقى

المُبتذلة[١٣] . وكان من سوء حظ بركيا روق أنه أصيب بالجدري والباسور[١٤] وهما مرضان نادراً ما ساعداه على تحسين صورته عند العامة .

ولا نجد هنا أية تنازلات تُقدّم بخصوص السن الصغيرة جداً لبركيا روق ولا لعدم خبرته في الحياة ، على الرغم من أن هاتين الصفتين من الحداثة وعدم الخبرة قد تمّ التغاضي عنهما ضمناً عند أخويه غير الشقيقين ، محمد وسنجار . لكن الأخباريين يكتبون بالطبع مستفيدين من فترة كون كتاباتهم تأتي بعد انقضاء عهد بركيا روق ، وأن كلا أخويه تمتع بفترتي حكم أكثر نجاحاً بلا جدال .

وأسوأ لطخة من جانب اخباريي التاريخ السلجوقي هي الشبهة بأنه كانت لبركيا روق نفسه ميول اسماعيلية . فإلى أي مدى يصدق ذلك ؟ لقد كان هو نفسه ، بعد ذلك كله ، هدفاً لمحاولة اغتيال فاشلة[١٥] ، والدليل الذي أورده كل من ابن الأثير وابن الجوزي بهذا الخصوص يستحق تفحّصاً عن قرب . فكلاهما اختار سنة ٤٩٤/١١٠١ ـ أي مباشرة بعد أكبر دفعة من الاغتيالات انتشاراً جرى تدوينها ـ للنظر بشكل عمومي أكثر في نهضة الباطنيين وثورتهم[١٦] . إن تغطية ابن الأثير للنزعة الاسماعيلية المزعومة لبركيا روق هي أشمل ممّا هي في رواية بن الجوزي ، ولذلك فإنها هي التي سنتتبعها هنا . ويذكر هذا المؤرخ أن أصفهان شهدت قدرا كبيرا من النقمة تجاة حقيقة أن معظم الأمراء الذين قتلوا في تلك الموجه من الاغتيالات ، من أمثال أرغوس وسورموز ، كانوا ينتمون الى النظامية والى جانب محمد كليهما . وهذا مادفع بالشكوك نحو بركيا روق . وتشير التفاصيل التي قدّمها ابن الأثير الى أن جوّاً من الدسائس والمؤامرات لابدّ وأنه قد تفشى بين كل من الجيش والبلاط . وتدهورت الحالة أكثر عندما تشجّع الاسماعيليون بهزيمة محمد لبركيا روق ، وراحوا يتغلغلون داخل جيش الأخير وأصبحت لديهم اليد العليا فيه تقريباً . عندئذ ، سارع الأصحاب المقرّبون من بركيا روق ، وهم الذين أخذوا على أنفسهم ارتداء الدروع تحت ألبستهم ، الى الطلب اليه للتحرّك قبل فوات الأوان ، لاسيما في ضوء حقيقة أنه كانت له هو نفسه « ميول اسماعيلية » . ولذلك ، قام بركيا روق باجتثاث الكثير من المشبوهين وقتلهم بمن فيهم القائد المزعوم للقوات الاسماعيلية ، محمد بن دُشمنزيار من بلدة يزد . لقد تصرّف بقوة وبشدّة ، مع أن الأمر كان متأخراً وتمّ تحت الضغط . لكن ذلك لايعني أنه كان متعاطفاً اسماعيلياً سرّياً . لقد كان يفتقر الى القوات والى المال إضافة الى أنه ربّما كان مريضاً ضجراً من الحرب أسيئت نصيحته . ويبقى الدليل المقدّم ضده غامضاً بجمع النقيضين .

وفي العام ٤٩٤/ ١١٠١ أيضاً ، قام بعمل ضد الاسماعيليين ، حيث أرسل حملة الى قوهستان بقيادة أحد أمرائه ، بوز ـ قوش ، غير أنه تمّ إقناع بوز ـ قوش عن طريق الرشوة برفع حصاره عن القلعة الاسماعيلية طبس مسينان ، ممّا سمح للاسماعيليين بالتعويض عن خسائرهم فيما بعد[١٧] . وفي حملة ثانية جرت عام ٤٩٧/ ١١٠٤ ، منح بوز ـ قوش سكان طبس أماناً على أنفسهم . وقد علّق ابن الأثير بالقول أن «أناساً كثيرين غضبوا من سنجار بسبب ذلك»[١٨] .

أمّا الأجيال اللاحقة فربّما كانت قاسية بعض الشيء في حكمها على بركيا روق . فالمؤكّد أن لحظات المهادنة مع الاسماعيليين قد تمّ التغاضي عنها عند سنجار ، بينما كانت موضع إدانة عنده ، حتى أن لويس يسير على الخط الذي وضعه اخباريو العصر الوسيط ويتحدّث عن «رضى» بركيا روق تجاه التهديد الاسماعيلي أو ماهو أسوأ من ذلك . وماتقوله الأدلة المستوحاة من المصادر هو أن لا بركيا روق ولاسنجار ولاحتى محمد كانوا قادرين منفردين على مقاومة الحاجة لاستخدام ماتوفرّ لهم من قوات ، حتى ولو كانت تلك القوّات «اسماعيلية» . والثلاثة متهمون باستخدام الاسماعيليين في وقت من الأوقات للتخلّص من أعدائهم . والحقيقة هي أن أحداً من الأخوة الثلاثة ، بمن فيهم محمد ، لم ينظر الى اجتثاث الاسماعيليين «الهراطقة» على أنه جزء رئيس من استراتيجيّته العسكرية . وقد أتاح صغر سنهّم وقلّة خبرتهم وانشغال بعضهم ببعض الفرصة للاسماعيليين للتوسع إبان عهد بركيا روق . وكانت المذبحة التي قام بها بركيا روق لثمانمائة مشتبه اسماعيلي في أصفهان الاجراء الحاسم الوحيد الذي استهدف وضع حد لنموّهم وتغلغلهم .

عهد محمد تبر: ٤٩٨ ـ ١١٠٥/٥١١ ـ ١١١٨

لم يشهد عهد محمد تضاؤلاً في عدد الاغتيالات المنسوبة الى آلموت وحسب ، بل واستقراراً سياسياً أكبر أيضاً . وكان ذلك ممكناً بسبب كل من العلاقات المنسجمة التي أقامها مع أخيه لأمه ، سنجار ، والدعم المستمر الذي قدمته قوات النظامية الى محمد . ومع أن فترة حكمه لم تخل من الأزمات ، إلا أن شبح الحروب المتّصلة تقريباً لعهد بركيا روق كان قد ولّى .

وفي ضوء ذلك الأفق السياسي المتقدّم ، قد يكون من المتوقع أن يتمكّن محمد من توجيه انتباهه الى «الأعداء من الداخل» ، الى اسماعيلية آلموت . لكن ماهي الاجراءات

التي اتّخذها ضدهم بالفعل خلال الثلاث عشرة سنة من عهده ؟ جاء أوّل تحرّك له سريعاً ، في وقت يعود الى سنة ٥٠٠/١١٠٦ ، عندما استعاد السيطرة على قلعة شاه دز التي كانت قد سقطت بأيدي الاسماعيليين . واقتنص الاخباريون الذين قلقوا من كثرة ماارووا عن ضعف السلاجقة ونجاح الاسماعيليين ، هذا النصر بشغف . فالمؤرخ الدمشقي ابن القلانسي ، الذي ضمّن أخبار مدينته نتفاً أو مقتبسات مطوّلة من أخبار أجزاء أخرى من العالم الاسلامي ، قطع روايته لأحداث سنة ٥٠٠ هـ منتصراً ليروي نصّاً مطوّلاً يُفهم منه أنه كان «فتح ـ نامه» ، كتبه كاتب محمد ، أبو نصر بن عمر الأصفهاني ، بعد استعادة السيطرة على شاه دز ، وكانت النيّة أن يُقرأ من على منابر الامبراطورية[٢٠] . وقد منح اعلان النصر هذا ، والذي تمّت صياغته بقالب انشائي رفيع المستوى ، منح العالم السني في النهاية سابقة للابتهاج على «إراقة نهر من دماء الباطنيين الهراطقة»[٢١] .

وهكذا أصبح محمد بطل الساعة . فقد اتّخذ اجراء مبكّراً ضد الاسماعيليين في عهده ونجح . ومن هنا بدأت العملية التي بموجبها قام الأخباريون السنة بتزويق نشاطات محمد ، وانتهت بإبداع صورته على نحو ظهر فيها على أنه «البعير القوي» للسلاجقة[٢٢] . إلا أن نسبة الاجراء الآني الذي اتّخذه محمد ضد شاه دز الى حماسة ايديولوجية سيبدو نوعاً من إضفاء السمة التاريخية عليه وتحسين صورته . وفي ذلك ، أي في تلك المبادرة الوحيدة طوال عهد الاسماعيليين والتي شارك فيها شخصياً ، كانت دوافعه ، في جزء منها على كل حال ، أكثر عملية وواقعية . لقد كان مضطراً للتعامل مع مسألة الاسماعيليين في أصفهان لأن تلك المدينة كانت قاعدة له ، وكان الاسماعيليون متجذرين هناك ويتلقّون دعماً واسع الانتشار . حتى أنهم كانوا يقطفون ثمار العائدات الضريبية من المناطق الممتدّة خارج أصفهان وحولها . ويمكننا المجادلة هنا بأنه لم يكن لمحمد خيار سوى التحرّك . فخزينة السلاجقة وعتادهم كانا هناك ، وشكّلت قلعة شاه دز مفتاحاً للسيطرة على المدينة[٢٣] . وأصفهان هي المركز التقليدي للحكم السلجوقي وكانت سمعة محمد وسلطته مرتبطة بامتلاكها . ولذلك فقد بدأ محمد بحصار لقلعة شاه دز ، وهذا إجراء استطال زمنياً بفعل مايقول عنه ابن الأثير بأنه ذرائع تأخيرية من جانب الاسماعيليين في الداخل . غير أن محمداً تمكّن أخيراً من الاستيلاء على القلعة وتدميرها وقتل قادة الاسماعيليين ، ومنهم أحمد بن عكاش وولده . وهكذا تمّ تحقيق نصر تام ، بل حاسم . وكان سقوط شاه دز علامة على نهاية السلطة الواسعة للاسماعيليين في أصفهان ، على الرغم من أنه وجه اليهم اللوم بإحراق مسجد جامع سنة ٥١٥/ ١١٢١ ـ وهو عمل لايبدو أنه من تدبيرهم ، لأن مثل

تلك التكتيكات لم تكن من المظاهر المعتادة لاستراتيجيتهم المناوئة للسنة[٢٤] . ومنذ تلك الفترة وفيما بعد ذلك ، أو حتى وفاته سنة ١١١٨/٥١١ ، حافظ محمد على اصفهان مركزاً رئيسياً لسلطته .

وتحرّك محمد في السنة ذاتها ضد وزيره الخاص ، سعد الملك ، واستولى على ممتلكاته وصلبه على بوابة أصفهان . وكان سعد الملك قد أتُهم بالخيانة ضد السلطان ، إلا أن أربعة من الأصحاب المقرّبين ، الذين كان يشك بأن لديهم معتقدات باطنية ، قد تمّ قتلهم معه أيضاً . فإذا ما افترضنا أن محمداً كان قد احتمل كلفة حصار طويل لشاه دز وأن مصادرة وزراء الدولة أو قتلهم غالباً ماحدث في لحظات المصاعب الاقتصادية ، فإن قتل محمد لهؤلاء الخمسة يكون قد وقع بدافع دنيوي أكثر مما هو بدافع الحماسة والاندفاع ضد الاسماعيليين[٢٥] .

إن اصبع الشك قد وجه نحو الكثيرين . فعندما تمّ إحضار أحد المتهمين بالاسماعيلية . شخص يدعى سورخان بن كيخسرو الديلمي ، أمام محمد ، استغل ابن الأثير الفرصة لاظهار وثائق لايرقى اليها الشك بخصوص روح محمد السنّية ووضع على لسان السلطان كلمات التقوى والصلاح التالية :

«لقد أقسمت بالله ألا أقتل سجيناً . أمّا إذا ثبت أنّك من الباطنية ، فإنني سوف أقتلك»[٢٦] .

أمّا التحرّك التالي ضد الاسماعيليين والذي كان بمبادرة من محمد ، فقد ضرب قلب سلطتهم ، آلموت ، التي أرسل السلطان اليها جيشاً بقيادة وزيره أحمد بن نظام الملك[٢٧] ، ربّما في العام ١١٠٩/٥٠٣ . وطبقاً لابن الأثير فقد رُفع الحصار بالنتيجة لأن «الشتاء فاجأهم فغادروا دون تحقيق هدفهم»(٢٨) ونجد اعترافاً مماثلاً بفشل مشرّف عند الجويني[٢٩] . أمّا الحسيني فقد غلّف الحقيقة بالزعم بأن الجيش السلجوقي قد «أوقع هزيمة بالباطنيين»[٣٠] .

وأكثر الهجمات المضادة للاسماعيليين طموحاً في عهد محمد كان ذلك الذي نفّذه أنوشتكين شيرغير ضد آلموت سنة ١١١٨/٥١١[٣١] . وكان الحصار طويلاً ، دام قرابة تسعة أشهر[٣٢] . ومن المرجح أن الأخباريين قد لجأوا الى أداة معهودة في إضفاء الغموض على الحقيقة المرة بأن الحصار قد فشل . فالجويني يجادل مؤكداً أن الحملة التي قادها قزل سريغ داخل قوهستان في عهد ملك شاه ، سنة ١٠٩٢/٤٨٥ ، كانت قد فشلت بسبب وصول نبأ وفاة ملك شاه في غير أوانه :

«وقبل تمكّنه من الاستيلاء على المكان . تلقى نبأ وفاة ملك شاه ، فقام برفع الحصار إثر ذلك وتفرّق جيشه»[٣٣] .

واستخدم الجويني جدلاً مماثلاً لتبرير رفع شيرغير للحصار سنة ١١١٨/٥١١ . ويملي انخداع بريء القول بأن المصادر متفقة في تأكيدها على أن شيرغير ، كما يقول الحسيني «كان على شفا الاستيلاء على آلموت» ، عندما وصلت أنباء وفاة السلطان[٣٤] . ولم يعد هناك من أمل بمواصلة الحصار بعد ذلك ، إذ سارع القادة الى مغادرة المكان على الفور ، واستولى سكّان آلموت على المؤن التي خلفوها وراءهم . وهكذا يتدخّل القدر مرة أخرى ويخطف النصر من بين أيدي السلاجقة ، إذ ليس هناك من إشارة الى ثبات الاسماعيليين ووقوفهم في وجه حصار لقلعتهم .

تذييل

حصل الاسماعيليون على فُرجة بعد وفاة محمد بسبب ماأعقب ذلك من صراعات للسلاجقة على السلطة . وقد حافظوا بكل تأكيد على تحصّنهم في آلموت . واستعادوا قوة كافية لهم في قوهستان أجبرت سنجار على التفاهم معهم[٣٥] . وكان سنجار هذا ، الذي لم يرَ حاجة للحضور شخصياً الى غرب ايران إبّان حكم أخيه محمد للمشاركة في قتال الاسماعيليين واستئصالهم من هناك ، كان قد حضر سنة١١١٩/٥١٣ على رأس جيش كثيف تحيطه مظاهر الأبّهة ، في عرض للقوة ضد ابن أخيه محمود بن محمد[٣٦] . وقد أصبح سنجار قائداً بلا منازع للسلاجقة قبل وفاة حسن الصباح بفترة لابأس بها[٣٧] ، ومع ذلك ، لايبدو أنه شعر بأن منصب المسؤولية هذا قد وضع على كاهله أمر المعالجة الجدّية للمسألة الاسماعيلية .

بعض الملاحظات التاريخية

إن معالجة ابن الأثير لهذه الفترة هي من النوع المعمّق والشامل ، وتطرح عدداً من المسائل الهامة . فمن وقت لآخر ، يقطع ابن الأثير في تاريخه العالمي الشكل التقليدي للرواية الحولية لينظر بعمومية أكبر في موضوع تاريخي ذي أهمية . وهو ، مثل ابن الجوزي ، يولي ظهور اسماعيلية آلموت استطراداً خاصاً تحت سنة ١١٠١/٤٩٤[٣٨] . أمّا

الحوادث الفردية التي لها علاقة بالتعاملات الاسماعيلية ـ السلجوقية ، فقد تمّ التعامل معها ضمن سياقها التاريخي الصحيح . وعندما يستعيد رواية أنشطة الاسماعيليين في أصفهان ، يتحدّث ابن الأثير عنهم بنوع من التشنيع والطعن يذكّرنا بما قاله نظام الملك أو الجويني :

« وعندما أصبح هذا البلاء متفشّياً بين الناس ، أتاح العلي القدير لغطائهم أن ينكشف وللانتقام أن يُستوجب منهم »[٤٠] .

وطبقاً لابن الأثير ، لم يكن ، بعد تولّي محمد للعرش ، من أمر أكثر الحاحاً يثير انتباه السلطان الجديد من التعامل مع التهديد الاسماعيلي ووضع حد له :

« وعندما أصبح محمد سلطاناً ولم يعد هناك من معارض له ، لم يبق من مسألة أكثر أهمية له من الهجوم على الباطنية ، وقتالهم والاقتصاص للمسلمين من تعدياتهم وظلمهم »[٢٤] .

كما يخصّص ابن الأثير عدة صفحات للحديث عن خبر وفاة محمد ورثائه . وهذا الحديث نموذج في المبالغة والخداع البريء . فقد وصف فيه محمد بالسلسلة المعتادة من ألقاب الثناء ـ العادل ، الفاضل ، والشجاع . وأحد الأمثلة على عدالته كان إلغاؤه للضرائب والمكوس غير الشرعية في جميع أراضي مملكته . أمّا بقية الرثاء فقد خُصص للحديث عن نشاطات السلطان ضد الباطنية :

« من بين محاسن أعماله مافعله بالباطنية ، على نحو ماسنرويه ، وقد سبق لنا القول عمّا قام به من حصار لقلاعهم . وسنأتي هنا على ذكر تعاظم اهتمامه بأمرهم ، لأنه عندما أدرك أن صلاح حال المؤمنين والبلاد يقع في اجتثاثهم وإزالة آثارهم وتدمير حصونهم وقلاعهم ، قرّر تكريس نفسه لمهاجمتهم بلا كلل »[٤١] .

إنها فعلاً كلمات رنّانة . لكنّ الجدل مازال قائماً ، كما رأينا ، حول ما إذا كان استئصال الاسماعيليين قد احتلّ الأولوية في اهتمامات محمد . بل ولم يشارك شخصياً قط في أي هجوم عليهم في آلموت . والمشاركة الشخصية الوحيدة كانت عندما استعاد مركز سلطته الخاصة في أصفهان ، وهو تحرّك ربّما كان دافعه منفعة شخصية لا أكثر . أمّا الدليل اللاحق في الرثاء الذي أورده ابن الأثير لبيان حماسة محمد ضد الاسماعيليين فقد يكون من رواية مفصلة لحصار آلموت سنة ١١١٨/٥١١ .

وكان محمد قد ألقى بمهمة تنفيذ تلك المغامرة على كاهل أنوشتكين شيرغير ، حاكم ساوه ، والى نشاطات هذا الرجل ، أكثر ممّا هو الى موضوعه الظاهري ، خصّص ابن الأثير ماتبقى من فصل رثائه . وتجبر الدقة التاريخية ابن الأثير على الاعتراف بفشل السلاجقة في

الماضي . وهناك إشارة موجزة لكنها غامضة بخصوص محاولات فاشلة قام بها محمد للاستيلاء على آلموت : «وبعث السلطان إليه (أي الى حسن الصباح) بالقوات ، كما أسلفنا الاشارة ، وعادوا دون تحقيق مرادهم»[٤٢] .

ثمّ يتلو ذلك رواية حول حصار ناجح لآلموت ، رُفِعَ إثرَ نبأ وفاة محمد . إنه نفي غير مناسب بأي مقياس كان . ولهذا ، مامقدار ما يستحقّه محمد من المديح الذي يكيله له ابن الأثير ؟ وكم كان صلباً في قتاله ومجاهدته «للهراطقة» وانقاذه لمصير البيت السلجوقي ؟ إن مايبدو أن الصورة التي خلفها له ابن الأثير والآخرون هي صورة تقي وهمية . والدليل النقشي المعاصر على السلطة الاسمية لمحمد يبدو مألوفاً . فالنقش غير المؤرخ على غولبايفان باسمه يعطيه الألقاب المدحية والطويلة نسبياً التالية : «الملك العادل ، والسلطان المعظّم ، والشاهنشاه المبجّل ، مولى العرب والعجم... قسيم أمير المؤمنين» .[٤٣] لكن ليس هنا من إشارة ، كما يريدنا ابن الأثير أن نعتقد ، الى أن محمداً كان مجاهداً ضد الهراطقة عموماً ، أو اسماعيلية آلموت خصوصاً .

ويبدو أن تصوير السلطان محمد «بقاهر الهراطقة» المتحمّس كانت قد تحصّلت له في المناخ الذي سادت فيه روح السنّية والجهاد القوية زمن الزنكيين والأيوبيين ، عندما صارت إنجازات القادة العسكريين الأتراك في هذا الميدان تُعزى من قبل كتّاب الأخبار في تلك الفترة الى أسلافهم الأتراك ، إذا ماعدنا بذاكرتنا الى الماضي ، أي الى السلاجقة العظام . وينتهي ذلك كله بطريقة ما الى تفسير موقف ابن الأثير من السلطان وتضخيمه الحذر ، لكن البادي للعيان ، لدور محمد في هجمات السلاجقة على اسماعيلية آلموت . وكانت وفاته علامة على نهاية الحكم السلجوقي المؤثّر في غربي السلطنة ، كما أن عهده كان إشارة الى بداية التراجع في النجاحات الاسماعيلية . قد كان الأخير في خطّ السلالة الحاكمة ، وكان بذلك موضوعاً مناسباً لإعادة تشكيل تاريخية .

وهناك تعارض وعدم اتّفاق بين المصادر بخصوص العدد الفعلي للحملات السلجوقية ضد آلموت . وطبقاً للجويني ومؤرخيين فرس آخرين[٤٤] ، فقد بعث السلاجقة بحملات الى آلموت لثماني سنوات متلاحقة ، في حين لاتذكر مصادر أخرى سوى محاولتين محدّدتين ، ومايلمح اليه ابن الأثير بطريقة غامضة نسبياً هو أنه ربّما كانت هناك مغامرات فاشلة أخرى[٤٥] . فمن جهة تتضمّن الرواية التي قدّمها الجويني تصميماً سلجوقياً ثابتاً على تدمير مركز الاسماعيليين ، بينما تقترح الرواية الموجودة في المصادر الأخرى ، من جهة ثانية ، جهوداً متقطّعة ومتفرّقة من جانب السلاجقة . فما هي التفسيرات التي يمكن تقديمها بناء

على وجهات النظر المتعارضة تلك ؟ من الممكن المجادلة بأنه من المؤكد أن إعطاء مصداقية للتفسير الأخير هو أمر خلاّب أكثر لأن القسم الرئيسي من مصادر تلك الفترة ، وابن الأثير فوق كل شيء ، تشكو وهي تمتدح السلاجقة ، ولاسيما منجزات السلطان المتلاحقة ضد آلموت ؟ إن مثل هذا العدد من الحملات كان سيبدو علامة واضحة على الالتزام بالجهاد ومحو آثار «الهرطقة» . والخط الآخر من الجدل سيكون أن القسم الرئيسي من المصادر سيرغب بشكل طبيعي في تقليل أهمية حقيقية أن السلاجقة فشلوا في محاولاتهم لتدمير مركز الاسماعيليين في آلموت . ولذلك . فهي لم تكشف الحجم الحقيقي لجهود السلاجقة والنظر في فشلهم له مايفسّره أيضاً ، لقد كان قدر المغول ، بعد ذلك كله ، تحقيق غزو حاسم لآلموت عندما حان الحين لذلك :

«بيد أنه عندما لم يكن قد آن الأوان بعد ، خلال عهد حسن الصباح ، فإن قلعة آلموت نفسها تلك ، التي كانت مواردها وحاميتها صغيرة ومحدودة ، تعرّضت للحصار عدة مرّات خلال ١١ عاماً من قبل محمد بن ملك شاه بن ألب أرسلان (كما يمكن قراءته في كتب التاريخ) لكن دون جدوى»[٤٦] .

وهكذا ربّما كان للجويني أسبابه الخاصة الجيدة التي دفعته الى تضخيم العدد الفعلي للحملات السلجوقية الفاشلة ضد الاسماعيليين في آلموت . وكذلك للزعم بأنه كانت هناك ثماني حملات وليس بالأحرى اثنتان . وكما يجادل مورغان بحق ، إنه من الصعب أن يقوم الجويني مصادفة بجعل التدمير المغولي لآلموت ذروة كتابه فقد كان باستطاعة الجويني «تمييز بعض البطانات الفضّية في السحب المغولية»[٤٧] . وإحدى مثل تلك «البطانات الفضية» ، كانت ما قام به هولاكو فعلاً ، والذي بدا وكأنه استئصال لاسماعيلية آلموت . ويحذف الجويني ، وكما هو حريّ بموظف عند المغول ، كل ماله صلة بحصارهم لبغداد وبقتل المغول لآخر خليفة عباسي سنة ١٢٥٧/٦٥٦ ، لكنه يرى من ناحية تاريخية أنها فرصة ليبالغ في عدد المحاولات السلجوقية الفاشلة على آلموت لكي يبرز بقوة أكبر روعة الانجاز المغولي في تخليص العالم السنّي من عدوه الذي صمد طويلاً .

ويذكر ابن الأثير عَرَضاً نقطة هامة في ملاحظته الرثائية عن محمد . فهو يكتب أنه بينما كانت الباطنية تعاني من الشدائد ، وصلت اليهم أنباء وفاة السلطان محمد . عند ذاك ارتفعت الروح المعنوية للباطنية . ثمّ يصف التفصيلات القليلة التالية : «وقد وصلت الأنباء الى القوّات المحاصرة لهم (أي للباطنية) بعد يوم من عملهم (أي الباطنية) بها»[٤٨] .

إن هذه المعلومة الخفية لاتزال دون تفسير ، إذ يحتار المرء حول كيفية حدوث ذلك

وسبب ذكر ابن الأثير لها . غير أن ابن الأثير يشير ،عن غير قصد ، الى نظام الاتّصالات الأكثر فاعلية للاسماعيليين المُحاصرين الذين سمعوا بهذه المعلومة الهامة من الأنباء قبل وصولها الى السلاجقة . ويدعم هذه التفصيلات دليل أثري يكشف عن الرؤية المتداخلة لشبكة القلاع الاسماعيلية في الديلم التي تسمح بتبادل إشارات النار أو الضوء أو الدخان ، إذا لم نذكر شيئاً عن الرسائل التي يحملها الحمام الزاجل . وأصبح معروفاً بدليل أثري أيضاً أنه كانت لفوتينار ، على سبيل المثال ، رؤية متداخلة مع آلموت ولامسار وميمون دز[٤٩] .

لكن هل كان لحسن الصباح والشخصيات الاسماعيلية البارزة الأخرى نوع من الجيش النظامي أو حتى قوات غير نظامية في تلك الفترة كان بإمكانهم الاعتماد عليها أو تأجيرها الى قادة عسكريين آخرين ؟ هناك بعض الإشارات المغرية ، إلا أنها موجزة ، في مصادرنا تدعم الفرضية الأخيرة . ففي وقت مبكّر يعود الى سنة ٤٩٣/ ١١٠٠ ، ذُكِرَ أن بعضاً من خمسة آلاف جندي باطني راجل كانوا جزءاً من قوّات أمير داد حبشي ، صاحب حصن جيردكوه ، في معركة ضد بركيا روق . والظاهر أن أولئك الجنود الراجلة كانوا من جنود اسماعيل الكلكلي ، صاحب طبس[٥٠] . أمّا الحسيني فيجعل سنجار يقاتل الى جانب بركيا روق في تلك المعركة[٥١] ، بينما ذكر ابن الأثير أن سنجاراً حارب مع قوات حبشي[٥٢] . ويذكر ابن الأثير تحت سنة ١١٠٣/٤٩٧ تجمّعاً ضخماً للاسماعيليين من منطقة بهيق كانوا في حالة هياج ، ويضيف أن ذلك كان بسبب اهمال من السلاطين الثلاثة[٥٣] . وفي العام ١١٠٧/١٠٥ ، تمكّن صدّقة من جمع عشرين ألف فارس من «الفرق المتبعثرة للأكراد والترك والديالمة والعرب»[٥٤] . لكنّ الديالمة ليسوا بالضرورة مرادفين للاسماعيليين . اذ يذكر ابن الأثير تحت سنة ١١١٩/٥١٣ ، اسم قوزغلو على أنه قائد «الأتراك الاسماعيليين»[٥٥] . أمّا بالنسبة لجيش سنجار العرمرم الذي اصطحبه سنة ١١٩/٥١٣ الى الري عبر خراسان من أجل ارهاب ابن أخيه ، محمود ، ليدخل في طاعته ، فقد اشتمل على خمسة ملوك و« آلافٍ من الباطنية والكفّار»[٥٦] .

ليس واضحا أن هوية تلك القوات ولاوضعيتها بالنسبة إلى الجيوش السلجوقية ، لكن من المرجح أنها كانت مأجورة لمعركة محدّدة ، وكان في مقدورها الظهور على أحد الجانبين في الصراع السلجوقي الداخلي على السلطة . غير أنه واضح أن المسائل العقائدية لم تلعب سوى دور ضئيل في ذلك كله ، على الرغم من أن الأخباريين رأوا أنه من الأهمية بمكان ذكر الوجود الاسماعيلي هنا . ويوحي انغماسهم في النشاطات السرية السلجوقية أن السياسة الاسماعيلية القائمة على اغتيال الشخصيات الرئيسية كانت ، حتى في زمن حسن

الصباح ، قد بدأت تفسح المجال لاستراتيجيّات وتكتيكات للنجاة لقادة مواقع أخرى صغيرة انغمسوا في صراعات السلطة لتلك الأيام . وبحلول سنة ١١٢٤/٥١٨ ، كان الاسماعيليون جماعة من بين كثيرين يتنافسون على السلطة ضمن إطار محلّي . وتوحي الإشارات الى مشاركتهم العسكرية في مختلف صراعات السلطة في ذلك الوقت بأن وجودهم ضمن الاطار الايراني كان مسموحاً به أكثر ممّا كان يحاول إخباريو العصر الوسيط المتأخّرون ، بتشنيعاتهم على النمط المعادي للاسماعيليين .

خاتمة

يتّضح من المناقشة السابقة أنه لاتزال هناك نظرات معمّقة جديدة يجب جمعها واستخلاصها من موضوع يمكن النظر اليه على أنه مألوف للغاية تقريباً في الكتابات التبحّرية ، ولاسيما عندما يكون أولئك المتبحّرون العاملون في هذا المجال من ذوي الكفاءات العالية ويكتبون بطريقة مقنعة . ومع ذلك ، فلا تزال هناك أسئلة دون أجوبة تتعلق بكل من الحوادث الفردية كما بالمجموعة الأكبر من الأحداث ، ومن السهل جداً قبول جميع ماقاله الأخباريون من العصور الوسطى من حيث قيمته الظاهرية . لكن هناك حاجة للقيام بعمل أكبر بكثير يتناول القاعدة التاريخية التي اليها ارتكز التاريخ العام للصراع الاسماعيلي ـ السلجوقي .

المصادر السنية من القرنين السادس/ الثاني عشر والسابع/ الثالث عشر تحاول عموماً تضخيم الانجازات السلجوقية ضد اسماعيلية آلموت . والحال كذلك في ما يتعلق بمحمد على وجه الخصوص . فالجويني الذي يستمد من مواد عثر عليها في آلموت ، يقترح نشاطاً أكبر من جانب السلاجقة ضد الاسماعيليين في مراحل معيّنة ، وعدداً أكبر من الحملات الفعلية ضد آلموت . كما يمكن أن تكون هناك دوافع دعائية وراء ذلك في الواقع ـ وتحديداً من أجل تجنيد الفتح المغولي لآلموت وتعظيمه .

ربّما كان بإمكان قوّات محمد وسنجار مجتمعة إزاحة الاسماعيليين عن آلموت ، وإزالة مركزهم العسكري الرئيسي بالتالي من الوجود ، غير أن خطر العمليات الاسماعيلية السرية ، التي كانت تهدف الى التحويل الى المذهب عن طريق الإقناع والإخضاع ، في البلاط وفي المدن الرئيسية من الامبراطورية السلجوقية ، ربّما كان سيستمر في الوجود أيضاً . ومثل تلك «العدوى الخبيثة» الأكثر افساداً ستكون في وضع يصعب عزله واحتواؤه .

غير أن من الصعب إثبات وجودها بشكل قاطع اعتماداً على المصادر الأوّلية التي غالباً ماتلجأ الى قصص وحكايات غريبة وخيالية هستيرية .

لم يقدم محمد وبركياروق وسنجار قط على تشكيل جبهة متّحدة ضد اسماعيلية آلموت في فترة النمو والتطوّر الاسماعيلية في ايران ، ٤٨٥ ـ ٤٩٨/١٠٩٢ ـ ١١٠٥ . بل إن محمداً وسنجاراً اتّحدا في مناسبات ضد بركيا روق ، لكن لم يحدث قطعاً في عهد الأخير أن قام الأخوة الثلاثة جميعاً بمهاجمة عدوهم المشترك المقيم بين ظهرانيهم . إن فقدان التضامن والقضية المشتركة هذهِ نادراً ماكانا مثيرين للدهشة : فالثلاثة يتطلّعون الى ميراث أجدادهم ولن يتخلّوا عن حصصهم منه دون صراع عسكري . إن ثلاث قطع كبيرة من ميراث الأجداد كان عليهم تقاسمها والاستيلاء عليها من الامبراطورية السلجوقية العظيمة التي حكمها ملك شاه . أمّا سنجار فقد كان آمناً نسبياً في الشرق . لكن المقاطعات الغربية (ايران الغربية والعراق) كانت مسرحاً لصراع حاد دام طويلاً بين بركياروق ومحمد ، واستمرّ حتى وفاة بركياروق سنة ٤٩٨/١١٠٥ تقريباً ، وهو الصراع الذي أضعف الجانبين كليهما ، إن خمساً من المعارك بين بركياروق ومحمد لابدّ وأنها تطلّبت موارد ضخمة واستنزفت أموالهما ، وكان الاستمرار في تأمين رواتب عسكرهما الشغل الشاغل لهما . ولذلك ، فإن أي هجوم مشترك ضد الاسماعيليين لم يكن أمراً أولوياً بل ولاهدفاً رئيساً لأي من الأخوين في تلك المرحلة . لكن هل كان بإمكان محمد وسنجار مجتمعين الحاق هزيمة بالاسماعيليين في آلموت ؟ إنه من الصعب الإجابة على هذا السؤال . من ناحية عددية ، كان بإمكانهما أن يكونا أكبر ، لكنهما افتقدا الهالة التي أحاطت بالمغول بأنهم لايقهرون عندما وفدوا أخيراً الى آلموت ، وكذلك سلاح الرعب الذي أوقعته تلك الهالة في ضحايا المستقبل .

وعندما أصبح محمد حاكماً بلا منازع في غربي السلطنة فيما بعد ، أي بعد سنة ٤٩٨/١١٠٥ ، لابدّ أنه عانى من مشاكل مالية حادة لفترات من عهده على الأقل . فقد كانت هناك متطلّبات أخرى فرضت على خزينته مثل تمويل حملات ضد الصليبيين ، كان مضطراً للقيام بها فيما بعد . وواضح أنه وجدت حدود بالنسبة إلى الوقت والموارد المالية التي كان بإمكانه توفيرها لاستثمارها في حملات عسكرية وعمليات حصار لآلموت وللمراكز الاسماعيلية الأخرى . وكان عليه في النهاية اتّخاذ خطوات لإبقاء نفسه في السلطة إضافة الى وجود نداءات أخرى مابين عامي ٤٩٨/١١٠٥ و٥١١/١١١٨ استوجبت انتباهه أيضاً .

وعلى كل حال ، فقد تمّ ارسال العديد من الحملات الى آلموت ، وماأُخبر به هو أن السلطان محمد لم يذهب شخصياً قطّ الى هناك لمهاجمة العدو . فقد أوكل تلك المهمة بشكل دائم إمّا الى أحد أبناء نظام الملك (الذين كانت لهم أسبابهم في بغض الاسماعيليين) ، أو الى قائد عسكري قدير ، ولاسيما شيرغير . وتوحي تلك الحال من جانب السلطان محمد أنه خلال الثلاث عشرة سنة من فترة حكمه لم يقدّم ، في الحد الأدنى على الأقل ، على جعل استئصال التهديد الاسماعيلي على رأس أولويّاته . ولاتذكر المصادر ولاتشير الى وجود حاجات أكثر الحاحاً من التهديد الذي فرضه العدو «الملحد» من الداخل . وواضح أن الصليبيين الذين كانوا ناشطين في توطيد مركزهم في سورية والأراضي المقدّسة وقادرين على أن يشكّلوا مخرجاً بديلاً وشرعيّاً لطاقات محمد ، لم يكونوا سوى على الهامش من نشاطاته . ولذلك ، فأقصى مايمكننا قوله بخصوص جهود السلطان محمد ضد الاسماعيليين هو أنها كانت جهوداً متقطعة وأوكلت الى مساعديه . ولهذا كانت ذات فاعلية محدودة .

ويمكننا ، في نهاية هذه المناقشة ، تلخيص حقائق محددة . لم يقدم السلاجقة على محو التهديد الاسماعيلي الكلّي لكنهم أبعدوا تهديد القوة الاسماعيلية الرئيسية عن أصفهان . وواضح أنهم كرّسوا جزءاً من طاقاتهم ، لكن ليس كلها ، لهجمات على الاسماعيليين . غير أن الجزء الأكبر من «اللوم» في فشل السلاجقة في استئصال الاسماعيليين داخل أراضيهم يقع عليهم ولايجوز نسبته الى عزيمة الاسماعيليين وفاعليّتهم وحدها .

وتبقى الإمكانية بأنه ربّما كان في مقدور قوّات محمد وسنجار مجتمعتين استئصال الاسماعيليين في آلموت بشكل قاطع بالطريقة ذاتها التي اتّبعتها قوات هولاكو بالنتيجة . وتتضمّن العوامل التي ساهمت في فشل السلاجقة القيام بذلك ، تجزؤ القوّات السلجوقية ، وافتقارهم الى أنشطة عسكرية سلجوقية متضافرة ، ومسألة الموارد المالية ـ حتى في ظل السلطان محمد ـ واحتمال أن الدعوة الاسماعيلية الجديدة ، وفقاً لما نجده في المصادر السلجوقية وحسب ، لم تكن محصورة في الحصون الاسماعيلية المعروفة ، بل كانت متغلغلة بشكل أعمق بكثير في العديد من مناطق ايران ، الريفية منها والحضرية ، وداخل كل من الجيوش السلجوقية وبلاطاتهم . لقد كان من الصعب ، والأمر كذلك ، طردهم والتخلّص منهم . وعموماً إذن ، وفي تلك المرحلة من الدعوة الاسماعيلية النشطة في ظل قيادة حسن الصباح ، لم تكن هناك من إرادة أو جهد متضافر حقيقي في الامبراطورية السلجوقية للتعامل مع الاسماعيليين ووضع حد لهم .

الحواشي

١ ـ انظر هدجسون ، فرقة الحشاشين . (١٩٠٥) ، ص٧٣ ـ ٩٩ ، برنارد لويس ، الحشاشون (لندن ، ١٩٦٧) ، ص٢٣ ـ ٦٣ ، دفتري ، الاسماعيليون (كمبردج ، ١٩٩٠) ، ص٣٥١ ـ ٣٧١ (الترجمة العربية ، سيف الدين القصير ، ط٢ ، سلمية ١٩٩٦) .

٢ ـ م . سناء الدين ، تدهور الامبراطورية السلجوقية (كلكتا ، ١٩٣٨) .

٣ ـ ليزر ، تاريخ السلاجقة (كاربونذال ، ١٩٨٨) ، ص٥٦ .

٤ ـ صدر الدين الحسيني ، أخبار الدولة السلجوقية ، تح . اقبال (لاهور ، ١٩٣٥) ، ص٧٦ ، ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق (ليدن ، ١٩٠٨) ، ص١٣٧ ـ ١٤٠ ، أبو القاسم كاشاني ، زبدة التواريخ (طهران ، ١٩٨٧) ، ص١١٥ .

٥ ـ ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تح . عباس (بيروت ١٩٦٨) ، م٢ ، ص٤٢٨ .

٦ ـ ابن القلانسي ، ذيل ، ص١٤٠ .

٧ ـ هدجسون ، فرقة ، ص٧٥ ـ ٧٧ ، كاشاني ، زبدة ، ص١١٥ ـ ١١٦ .

٨ ـ انظر أسماء القلاع عند ابن الأثير ، الكامل في التاريخ (ليدن ، ١٨٥١) ، م١٠ ، ص٢١٥ ـ ٢١٨ .

٩ ـ كاشاني ، زبدة ، ص١٥٤ ـ ١٥٧ ، ابن الأثير ، الكامل ، م١٠ ، ص٣٦١ .

١٠ ـ انظر على سبيل المثال ، كلوزنر ، الوزارة السلجوقية (كمبردج ، ١٩٧٣) ، ص١٠٦ .

١١ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ص٢٢٠ .

١٢ ـ الحسيني ، أخبار ، ص٧٨ .

١٣ ـ البنداري ، زبدة النصرة (ليدن ، ١٨٨٩) ، ص٨٤ ، الراوندي ، راحة الصدور (لندن ، ١٩٢١) ، ص١٣٨ .

١٤ ـ البنداري ، زبدة ، ص٨٩ ، سبط بن الجوزي ، مرآة الزمان (١٩٥١) ، م٨ ، ص١٣ .

١٥ ـ ابن الجوزي ، المنتظم (بيروت ، ١٩٩٢) ، م٧ ، ص٤٨٨ .

١٦ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ص٢١٣ ـ ٢٢٠ ، ابن الجوزي ، المنتظم ، م١٧ ، ص٦٢ ـ ٦٥ ، الغزالي ، فضائح الباطنية (القاهرة ، ١٩٦٤) .

١٧ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ص٢٢١ .

١٨ ـ المصدر السابق ، م١٠ ، ص٢٥٣ .

١٩ ـ لويس ، الحشاشون ، ص٥٢ .

٢٠ ـ ابن القلانسي ، ذيل ، ص١٥٢ ـ ١٥٦ ، ابن الجوزي ، مرآة ، م٨ ، ص٢٠ .

٢١ ـ ابن القلانسي ، ذيل ، ص١٥٥ .

٢٢ ـ البنداري ، زبدة ، ص١١٨ .

٢٣ ـ الراوندي ، راحة الصدور ، ص١٦١ ، ابن الأثير ، م١٠ ، ص٢٩٩ ، الحسيني ، أخبار ، ص٧٩ ، ابن الجوزي ، مرآة ، م٨ ، ص٢٠ ، والمنتظم ، م١٧ ، ص١٠٢ ، والبنداري ، زبدة ، ص٩٠ .

٢٤ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ص١٢٠ .

٢٥ ـ البنداري ، زبدة ، ص٩٠

٢٦ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ٣١٣ .

٢٧ ـ المصدر السابق ، م١٠ ، ص٣٣٥ ، الحسيني ، أخبار ، ص٨١ ، الجويني ، تاريخ (مانشستر ، ١٩٥٨) م٢ ، ص٦٨٠ .

٢٨ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ص٣٣٥ .

٢٩ ـ الجويني ، تاريخ ، م٢ ، ص٦٨٠ .

٣٠ ـ الحسيني ، أخبار ، ص٨١ .

٣١ ـ المصدر السابق ، ص٨٢ ، البنداري ، زبدة ، ص١١٧ ، ابن الأثير ، م١٠ ، ص٣٦٩ ـ ٣٧٠ .

٣٢ ـ الجويني ، تاريخ ، م٢ ، ص٦٨١ .

٣٣ ـ المصدر السابق ، م٢ ، ص٦٧٥ ـ ٦٧٦ .

٣٤ ـ الحسيني ، أخبار ، ص٧٩ .

٣٥ ـ الجويني ، تاريخ ، م٢ ، ص٦٨٢ .

٣٦ ـ ابن الجوزي ، مرآة ، م٨ ، ص٤٢٨ .

٣٧ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ص٢١٣ .

٣٨ ـ المصدر السابق ، م١٠ ، ص٢١٣ .

٣٩ ـ المصدر السابق ، م١٠ ، ص٢١٤ .

٤٠ ـ المصدر السابق ، ص٢٩٩ .

٤١ ـ المصدر السابق ، ص٣٦٩ .

٤٢ ـ المصدر السابق .

٤٣ ـ ابن خلكان ، وفيات ، م٥ ، ص٧٢ ، وانظر أيضاً Herzfeld, Materiaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum، (cario,1955),VOL.1,P.118-119, Hennequin. "Monnaies Salguqides"...Annales Islamologiques,19 (1983),P 76 - 92.

٤٤ ـ الجويني ، تاريخ ، م٢ ، ص٦٨١ ، كاشاني ، زبدة ، ص١٦٦ .

٤٥ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ص٣٦٩ .

٤٦ ـ الجويني ، الأخبار ، م٢ ، ص٦٣٧ .

٤٧ ـ مورغان ، المغول (اكسفورد ، ١٩٩٠) ، ص١٧ ـ ١٨ .

٤٨ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ص٣٧٠ .

٤٩ ـ كلاريس ، «قلاع الحشاشين في ايران» في ، الفن السلجوقي في ايران والأناضول (كاليفورنيا ١٩٩٤) .

٥٠ ـ الحسيني ، أخبار ، ص٨٧ ، ابن الأثير ، م١٠ ، ص٢٠١ ، البنداري ، زبدة ، ص٢٥٩ .

٥١ ـ الحسيني ، أخبار ، ص٨٧ .

٥٢ ـ الحسيني ، م١٠ ، ص٢٠١ .

٥٣ ـ المصدر السابق ، م١٠ ، ص٢٧٠ .

٥٤ ـ الحسيني ، أخبار ، ص٥٥ .

٥٥ ـ ابن الأثير ، م١٠ ، ص٣٩٣ .

٥٦ ـ سبط بن الجوزي ، مرآة ، م٨ ، ص٧٧ .

١٢

اسماعيلية قوهستان وملوك نيمروز أو سيستان

ادموند بوزوورث*

كانت المنطقة الفارسية الشرقية في قوهستان (البلاد الجبلية) ، وهي المجاورة حالياً لحدود فارس الشرقية مع أفغانستان ، في نظر المؤرخين والجغرافيين المسلمين من العصر الوسيط واحدة من المناطق ذات الطبيعة غير المحدّدة . وتشكّل القسم الجنوبي من المقاطعة الأكثر تحديداً ، خراسان ، لكنها بدون شخصية خاصة بها محددة تماماً . كما أنها لم تحتو على مدن كبيرة بالمقارنة مع تلك التي على حدودها ، مثل نيسابور وطوس وهرات وزَرَنْج ، وأن اقتصادها كان من النوع المحلّي ، أي زراعي اعتمد كلّية على الري من الأقنية والآبار (لأن المنطقة افتقرت الى أنهار ذات جريان دائم) ،وصناعي اعتمد على منتجات من السجّاد والمنسوجات (التي حقّق بعضها شهرة كانت أكثر محلّية ، مثل ثياب قوهي والحرير الذي ذكره الجغرافيون على أنه من بين منتجات قوهستان)[1] . وتظهر الروايات المتناثرة للمؤرخين المسلمين من العصر الوسيط أن المدن والقلاع المتواصفة لقوهستان خضعت في أزمنة متنوعة لحكم أمرائها أو حكامها المحليين الخاصين بها على الرغم من أن المنطقة كانت ملحقة إدارياً عموماً ضمن الوحدة الأكبر لخراسان ، أو ضمن الوحدة المتمركزة في

---

* C Edmund Bosworth ، من المختصّين البريطانيين الرواد في الدراسات الاسلامية ، وأستاذ فخري للدراسات العربية في جامعة مانشستر (انكلترا) . وهو محقق مشارك للموسوعة الاسلامية . ومحقق مستشار للموسوعة الايرانية . وله دراسات متميزة نشرت في عدد من المجلات والأعمال التاريخية مثل : تاريخ كمبردج لايران ، وتاريخ كمبردج للأدب العربي ، وله كتاب عن الغزنويين (ادنبرغ ، ١٩٦٣) والسلالات الاسلامية الحاكمة (ادنبرغ ، ١٩٦٨) وسيستان في ظل العرب (ادنبرغ ، ١٩٦٧) ، والغزنويين المتأخّرين (ادنبرغ ، ١٩٧٧) ، وتاريخ سيتان وملوك نيمروز (نيويورك ، ١٩٩٤) . كما ترجم ثلاثة أجزاء من تاريخ الطبري الى الانكليزية .

هرات وغربي أفغانستان كما في فترتي الايلخانيين والتيموريين على سبيل المثال .

إن الطبيعة الجبلية لتضاريس قوهستان وافتقارها لمركز مبرّز في التاريخ الاسلامي الشرقي جعلا المنطقة مؤهلة لدور ملائم حيث لبثت الاعتقادات الدينية والعادات الاجتماعية الأقدم ، أو «زنادقة» الاسلام ، ولم تتعرّض لسوء من جانب السلطات السنية الأرثوذوكسية للمدن الخراسانية . وبقيت ملجأ للزرادشتية لفترات طويلة من الأزمنة الاسلامية المبكرة . وتأثّرت بشدّة في الفترة العباسية المبكرة ، كما كان الحال بالنتيجة مع كامل خراسان وسيستان أيضاً ، بالحركة الخارجية النشطة لحمزة بن الأزرق (ت٢١٣/٨٢٨) . وانزرعت فيها ، مع مقدم السلاجقة العظام ، دعوة اسماعيلية نزارية بعد أن أرسل حسن الصباح تابعه حسين قائيني الى بلده الأم قوهستان سنة ٤٨٤/١٠٩١ لينشر من هناك ذلك الشكل من الشيعية[٢] .

وأصبحت الاسماعيلية التي استغلّت التذمّر المحلّي ضد ادارة سلجوقية غاشمة ، ونسجت بشكل مفهوم على توتر محلي ملحّ من «الزندقة» الاسلامية ، أصبحت متجذّرة في قوهستان بشكل ثابت بحيث أن السكان الاسماعيليين المحليين في مراكز مثل طبس مسينان ، وقائين ، ومؤمن آباد ، وتورشيز ، وتون ، ودارا ـ الناس الذين وصفتهم المصادر التاريخية السنية بالملاحدة القوهية ـ صاروا عاملاً في التاريخ الداخلي لخراسان إبان فترات السلاجقة والغوريين ، والخوارزمشاهية ، لكن نجد هنا ، كما في أي مكان آخر من الأراضي الفارسية ، أن الغزوات المغولية في القرن السابع/ الثالث عشر ، كانت ستضع حداً قاسياً للنشاط السياسي والعسكري الخارجي لاسماعيلية قوهستان ، وأن الجماعة كانت ستنجو وتحيا في عصر مابعد المغول على نطاق أضيق بكثير ممّا نتصوّر[٣] (ولو أنها بقيت مزدهرة وناشطة فكرياً ، وهو مايظهر لنا من أعداد الباحثين ورجال الأدب الذين أنتجتهم الجماعة) .

إننا لسنا معنيين هنا بتتبّع مجريات الدعوة النزارية في قوهستان . إن ذلك يمكن تتبّعه في أعمال نموذجية تتناول تطوّرات الاسماعيلية وتاريخها كما في تلك التي لمارشال هدجسون[٤] وفرهاد دفتري[٥] ، على الرغم من أن دراسة كاملة التفاصيل لتلك الحركة ذات العلاقة لاتزال حاجة مرغوب فيها . وكذلك ، فإن تفسيراً لجغرافية قوهستان التاريخية وطبوغرافيّتها هو أمر هام في هذا الوقت أيضاً ، وذلك لأنهم [القوهستانيين] ، بالإضافة الى المجموعات الاسماعيلية الحضرية ، مارسوا السلطة الى حد كبير ، كما في الديلم وسورية ، من سلسلة من القلاع (وصل عددها وفقاً للمؤرخ الفوري المعاصر ، منهاج سراج جوزجاني ، الى سبعين من العقود المبكرة من القرن السابع/ الثالث عشر)[٦] ، جرى تسمية

بعضها بشكل محدّد في المصادر ، ولاتزال بقايا قلاع بعينها قائمة الى يومنا هذا[٧] . أمّا بالنسبة إلى الفترة الأقدم ، فإن مقالة كرامر (J.H.Kramer) المعدلة في الموسوعة الاسلامية حول قوهستان لاتزال مفيدة ، وقدّمت جين اوبان (Jean Aubin)[٨] مراجعة تاريخية قيّمة على وجه الخصوص لمنطقة قوهستان ولجغرافيتها في الأزمنة التيمورية ، أي في القرنين الثامن/ الرابع عشر والتاسع/ الخامس عشر اللاحقين . ولابدّ من الاقرار أن ذلك يغطّي الفترة التي تلت الازدهار الأعظم للاسماعيلية في قوهستان ، لكن القسم الأعظم من تلك المعلومات لايزال هاماً وصحيحاً بالنسبة إلى الأزمنة الأقدم . وهكذا ، فقد لاحظت أوبان أن جماعات نزارية كانت قد تواجدت في مقاطعات مثل تون ، ونهارجن ، ومؤمن اباد في القرن التاسع/ الخامس عشر ، وأن مساهمات مالية كانت تقدّم ، كما يقال عنها ، من قبل المؤمنين في تلك المجموعات الى أئمّتهم[٩] . غير أن القسم الأعظم في قوهستان ربما كان ، بحلول ذلك الوقت ، سنياً في ولائه الديني . فالسيطرة الاسماعيلية في قوهستان كانت متقطّعة ومتجزّئة على الدوام ، وترافقت بثبات العديد من البلدان والمناطق الريفية على ولائها وعدم تحولها إلى السنّية . وهكذا بقيت بلدة زوزن سنية عموماً[١٠] ، وربّما كان بناء المسجد الكبير ـ أو مجمع المدرسة فيها سنة ٦١٥ ـ ٦١٦/١٢١٨ ـ ١٢١٩ في وقت كان فيه الاسماعيليون المحلّيون ناشطين على نحو خاص ، مما يشهد على دوام قوة السنية وقوة تأثيرها في تلك اللحظة من الزمن[١١] .

والى الجنوب ـ الجنوب الشرقي من قوهستان تقع ، وبشكل ملاصق لها ، مقاطعة سيستان ، أو نيمروز «أرض الظهيرة أي الجنوبية» ، كما كانت تسمّى في الغالب منذ القرن الخامس/ الحادي عشر وفيما بعد ذلك . وقد تمايزت سيستان عن قوهستان في أنها امتلكت شخصية متميّزة وتماسك قائم بذاته مع تقاليد تاريخية قديمة امتدّت في الماضي على مايفترض الى أزمنة الملاحم الايرانية الأسطورية[١٢] . ونما في ظل سلالات حاكمة أهلية مثل الصفاريين ثمّ ملوك نيمروز النصريين ، نما شعور خاص بالتضامن المحلّي كان من أثره أن جعل السفريين أو السيستانيين ناقمين على السيطرة الخارجية مثل تلك التي للحكام العرب من العبّاسيين والطاهريين والحكام الأتراك الغزنويين في وقت مبكّر من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ، وهو شعور ، في حين كان شيئاً أقل تحديداً من الشعور المؤيد للقومية ، يظهر للعيان في تاريخين محليين لسيستان ، «تاريخ سيستان» ، المجهول المؤلف و«إحياء الملوك» ، لملك شاه حسين . ومن وجهة نظر دينية ، فإن «الزندقة» الأقدم المتمثلة بحركة الخوارج كانت قد اختفت من سيستان بحلول القرن

الخامس/ الحادي عشر ، وإن محاولة الداعي الفاطمي ، أبي يعقوب اسحق بن السجستاني ، لإدخال الاسماعيلية من منطقة ماوراء النهر الى سيستان (بعد فشل الاسماعيلية في تأمين أرضية لها في مملكة نصر بن أحمد الساماني) قد أحبطها قيام أمير خلف بن أحمد الصفاري بإعدام السجستاني في تاريخ مجهول وظروف غامضة[١٣] . وهكذا فقد كانت السنية مسيطرة في سيستان في عهد الملوك النصريين الذين كان ارتباطهم بولائهم للسلاجقة العظام واهياً (إذ كان هؤلاء الملوك قد تُركوا وحدهم من ناحية عملية ماخلا بعض المتطلّبات الطارئة في بعض المناسبات مثل إرسال كتائب القوّات الى جيش السلطان سنجار والقيام بحملات عسكرية محددة)[١٤] .

وكانت صلات وثيقة في عدد من النقاط الخاصة بتواريخهم قد تلت بشكل طبيعي نتيجة تجاورهم جغرافياً . فهناك طريق تسير من زرنغ ، عاصمة سيستان ، باتّجاه الشمال عبر جوّين المتوضعة الى الشمال من حوض هامون ، الى دارا ثمّ الى طبس مسينان وبيرجند ، كما كان بالإمكان الوصول الى قوهستان بالسفر غرباً الى بلدة نه الحدودية والالتفاف من ثمّ شمالاً إلى بيرجند ، وكان الى قوهستان أن قام القادة المهزومون أو المدعون لعرش سيستان في زرنغ باللجوء من آن لآخر في الأزمنة الصعبة ، وأصبحت قوهستان مملوكة لبعض الوقت من السنوات الأخيرة من القرن السابع/ الثالث عشر لأمير من الأسرة الحاكمة في سيستان من ملوك مِهربانيد .

واستدعى قيام الدعوة الاسماعيلية الديناميكية في قوهستان أواخر القرن الخامس/ الحادي عشر ، والتي كانت في حالة تضاد بالضرورة مع المناخ السني المحيط بها ، استدعى ظهور عامل جديد في العلاقات بين المنطقتين . إذ سرعان ما أصبح اسماعيلية قوهستان تحت رحمة هجمات جيوش سلاطين السلاجقة العظام ، بدءاً بزمن ملك شاه وفيما بعد ذلك حتى فترة حكم سنجار في خراسان ، وكذلك فقد قاد الأمراء الأتراك ، الذين ورثوا مركز السلاجقة في خراسان بعد وفاة سنجار عام ١١٥٧/٥٥٢ ، هجمات لهم أيضاً على قوهستان ، ولو أن أيّاً من تلك الحملات لم تنجح في زحزحة الاسماعيليين أو في طردهم[١٥] . وشعرت الجماعة الاسماعيلية في قوهستان أنها متجذّرة بثبات كافٍ هناك كي تأخذ زمام المبادرة في الهجوم وتحاول نشر رسالتها الدينية خارج حدود المنطقة ، وشكّلت سيستان ، التي اعتمد ملوكها على مصادرهم العسكرية بالكلّية تقريباً ، بغضّ النظر عن خضوعهم نظرياً للسلاجقة العظام البعيدين ، كما ذكرنا أعلاه ، شكّلت هدفاً جذاباً للاسماعيليين .

وقد بدأت الغارات في وقت مبكّر . ففي العام ١٠٩٤/٤٨٧ ، أي بعد سنتين فقط من الحملة التأديبية التي قادها الى قوهستان القائد السابق لملك شاه ، قزل سريع ، سارت قوة اسماعيلية من قوهستان ووصلت أبواب بلدة نه تقريباً قبل إيقافها . وقد حرّض هذا العمل هجوماً مضاداً عقب ذلك بسنتين من جانب الملك بهاء الدولة خلف بن أبي الفضل نصر ، عندما تمكّن جيش من سيستان من هزيمة الاسماعيليين (سنة ١٠٩٦/٤٨٩) في مكان قرب بلدة نه يدعى مختاران (؟) ، لايُعرف موضعه على وجه الدقة . وطبقاً لمؤرخ محلّي لسيستان ، فإن ١٤٠٠ من القرامطة ، كما يسمّيهم المؤلف هنا بشيء من المفارقة ، قد قتلوا[١٦] . ومع ذلك ، لم يثن هذا التراجع الاسماعيليين ولم يردعهم ، بل نجدهم في العام ١١٠١/٤٩٥ قد تسلّلوا الى سيستان نفسها ، ووصلوا بعيداً حتى دَرَق قرب جوَين[١٧] ، وربّما لأسباب لها صلة بأعمال النهب والتخريب تلك أن حضر بوز ـ قوش ، كبير قواد سنجار ، الى زرنغ سنة ١١٠٣/٤٩٦ وعقد اتّفاقاً مع الملك بهاء الدولة خلف وولده ، الملك تاج الدين (الثاني) أبي الفضل نصر مستقبلاً . ولابدّ أن ذلك كان بهدف تقديم المساعدة والعمليات الداعمة المتبادلة ، لأن بوز ـ قوش كان قد قاد حملة سنة ١١٠١/٤٩٤ الى قوهستان وحاصر الاسماعيليين في طبس مسينان . وكان عليه العودة الى هناك مرة أخرى سنة ١١٠٤/٤٩٧ مع قوّة من القوّات النظامية إضافة الى المتطوّعين باسم الجهاد ، ليستولي على طبس ويعيث فيها فساداً[١٩] .

وممّا لاشك فيه أن الغارات الاسماعيلية على سيستان ـ وقد جرى تدوين دفعة أخرى منها للملاحدة في العام ١١٢٩/٥٢٣[٢٠] قد ساعدت في زيادة حدة الحالة المضطربة للمناطق الريفية لسيستان في تلك الفترة ، حيث كانت مدنها وقراها تعاني من تحرّشات التركمان ، ومن مكائد كبرائها المحليين للوصول الى السلطة هناك ، إضافة الى العديد من المجاعات الحادة وفقاً لما تظهره رواية «تاريخ سيستان»[٢١] .

غير أن الهجمات الاسماعيلية في العقود الوسطى من القرن السادس/الثاني عشر ، لم تُذكر على كل حال ، على الرغم من أن ذلك قد يكون مجرد انعكاس لهشاشة مصادرنا في ما يتعلّق بتاريخ سيستان في ذلك الوقت ، مع استمرار تحوّل التاريخ المحلي المجهول ليصبح ضئيلاً جداً للفترة من أواخر القرن الخامس/ الحادي عشر الى أوائل الثامن/ الرابع عشر ، والتي بعدها يبدأ كتّاب «احياء الملوك» لملك شاه حسين بتزويدنا برواية مفصّلة جداً عن المهربانيين المتأخّرين[٢٢] . لكن الاسماعيليين قاموا عندئذ ، إبان عهد الملك تاج الدين (الثالث) حرب بن عز الملوك محمد سنة١١٩٤/٥٩٠ ، بالإغارة على قرية في

سيستان تدعى خورَق أو جورق . وتمّ صد هجوم مضاد لقوات من سيستان ، وشنّ الاسماعيليون هجوماً جديداً سنة ٥٩١/ ١١٩٥ استولوا خلاله على قرية تدعى ريحن(؟) مع قلعتها وحملوا معهم قاضيين محليين منها . وكانت خطورة ذلك الحدث كافية لاستدعاء هجوم مضاد ثان من قبل قوات مجمّعة من النصريين في سيستان والغوريين في أفغانستان وقوات من خراسان (وكانت الأخيرة إما قوى من الأمراء والأتراك المحليين في خراسان مابعد السلاجقة وإما قوات الأمير الخوارزمي والمدعي لعرش الخوارزمشاهية السلطان شاه بن ايل أرسلان)[٢٣] .

وربّما كان للهجوم الغوري الواسع النطاق على قوهستان ، أو ملحدستان كما يصطلح الجوزجاني تسميتها من باب التشنيع ، سنة ٥٩٧/ ١٢٠٠ (وفقاً لابن الأثير) أو سنة ٦٠١/ ١٢٠٤ (وفقاً للجوزجاني ، أي عندما كان السلطان غياث الدين محمد وشقيقه معز الدين أو شهاب الدين محمد بن بهاء الدين سام يقودان هجوماً على خوارزم ، ربّما كانت له صلة بتلك الأحداث كلها . وكان معزّ الدين (وفقاً لابن الأثير) أو ابن عمه علاء الدين محمد بن شجاع الدين علي (وفقاً للجوزجاني) قد قاد جيشاً الى قائين ثمّ الى غوناباد (التي وصف سكأنها بأنهم اسماعيليّون بالكلّية) ، حيث استولى عليها وجعل الصلاة العامة تقام هناك وفقاً للطقوس السنية . ولرواية ابن الأثير ضفيرة إضافية معقّدة في أنها تحكي كيف أن زعيم الاسماعيليين هناك (صاحب قوهستان ، ويُفترض أن يكون المحتشم) احتجّ عند السلطان الغوري الأعلى ، غياث الدين محمد ، بخصوص العمليات العدوانية لعزّ الدين ضد مختلف المراكز الاسماعيلية في المنطقة ، منتهكاً بذلك عهداً كان يقوم بين الجماعة النزارية والسلطان ، لكننا لانعلم شيئاً عن مثل ذلك العهد أو الاتّفاقية ، وما إذا وُجدت أصلاً(٢٤) .

وأحد أواخر ملوك بني نصر في نيمروز كان يمين الدين بهرام شاه بن تاج الدين (الثالث) حرب (الذي حكم من ٦١٠ ـ ٦١٨/١٢١٣ ـ ١٢٢١) . وقد سار على سياسة والده في ابقاء الاسماعيليين بعيداً عن التحرّش بحدود سيستان عن طريق عروض لقواته العسكرية . فقد تولّى قيادة حملتين ضدهم تضمّنتا غزو مركزهم في تورشيد وزرع ١٠٠,٠٠٠ ألف (كذا) من «الملاحدة وفقاً لكاتب السير وجامع المختارات الأدبية محمد عوفي الفارسي . ويقتبس كل من عوفي وجوزجاني قصيدة مديح لشرف الدين أحمد فراهي نظمها في تمجيد أعمال الملك ووصفه «بالغازي» لقوهستان[٢٥] غير أن محاولة يمين الدين بهرامشاه لإستعادة قلعة تدعى شاهنشاهي (حدّدها تيت tate على أنها القلعة المخرّبة

التي تدعى شاه دز حالياً على قمة تل خارج بلدة نه) ، كان ابن عمه عثمان شاه ابن نصر الدين عثمان قد باعها الى الاسماعيليين لأسباب لم تتوضح ، دفعت المجموعة الأخيرة الى ارسال عصبة من الفدائيين الى زرنغ ، وهؤلاء قتلوا يمين الدين بهرام شاه بينما كان في طريقه الى المسجد لأداء صلاة الجمعة في الخامس من ربيع الثاني ٢٩/٦١٨ أيار ١٢٢١[٢٦] .

ووصل خط ملوك بني نصر في سيستان نهايته في العام ٦٢٢/ ١٢٢٥ ، بعد تعرّض سيستان لهزة جراء الغزو المغولي سنة ٦١٩/ ١٢٢٣ ، فقد عاث المغول فساداً في زرنغ وقتلوا تاج الدين نصره بن يمين الدين بهرام شاه[٢٧] . وخرج من فترة الفوضى التي تلت في سيستان قائد غوري خوارز مشاهي سابق ، تاج الدين أينا لتجين الخوارزمي ، فقبض على السلطة هناك في العام ٦٢٢/ ١٢٢٥ ، واحتفظ بها قرابة عقد من الزمن . وكانت لأينا لتجين علاقات جيدة مع اسماعيلية قوهستان في بداية الأمر ، حيث واصل سياسة التسوية لآخر ورثة يمين الدين بهرام شاه من بني نصر . وكان الجوزجاني نفسه قد ذهب في سفارة الى المحتشم أبي الفتح شهاب الدين منصور عبر قائين وذلك في العام ٦٢١/ ١٢٢٤ ، وقد أطنب في تاريخه في مدحه للمحتشم بسبب حكمته ومعرفته وكرمه مع زوّاره المسافرين الفقراء واللاجئين الهاربين من وجه المغول ، بحيث تحولت مجالسه الى أماكن احتشاد رائعة لعلماء خراسان اللامعين . ويضيف الجوزجاني أن كرمه المفرط هذا وروحه العالية هما اللذان دفعا الزعيم المركزي للجماعة الاسماعيلية في آلموت ـ ويفترض أن يكون علاء الدين محمد الثالث ، خليفة جلال الدين حسن الثالث ، المتوفّي سنة ٦١٨/ ١٢٢١[٢٨] ـ الى الخوف لئلا تتبدّد موارد الجماعة النزارية في قوهستان ، ولذلك فقد بعث بمحتشم جديد الى هناك هو شمس الدين حسين اختيار ، الذي شخّصه الجوزجاني بأنه جندي أكثر منه عالماً . وفي سنة ٦٢٢/ ١٢٢٥ كان الجوزجاني في سفارة ثانية في قوهستان مرة أخرى ذهب فيها من غور الى طبس مسينان ، ومن مؤمن آباد الى قائين حيث التقى المحتشم الجديد هناك «شمس الدين» وكان الدافع وراء تلك المهمة كما نصّت عليه المصادر هو رغبة الغوريين في افتتاح طريق تجارية للقوافل بين غور و قوهستان[٢٩] .

لكن العلاقات بين اسماعيلية قوهستان والزعيم الجديد لزرنغ ، أينالتجين ، سرعان ماراحت تتدهور بسرعة بعد تلك البداية السليمة ، والسبب المبرّر لذلك كان مرة أخرى القلعة الحدودية لشاهنشاهي قرب بلدة نه . فسار أينالتجين على رأس جيش الى الاسماعيليين هناك ، لكنه انهزم واضطرّ الى اللجوء الى فراه . وأراد أن يبعث بالجوزجاني

في مهمة الى قوهستان لتحقيق السلام مع الاسماعيليين مرة ثانية ، على الرغم من أن المؤرخ الذي كان ينوي السفر الى الهند في تلك المناسبة رفض (وإن أينالتجين زجّ به في السجن ستة أسابيع لعناده)[٣٠] .

وإبّان فترة الغزو المغولي عانت قوهستان مثلما عانت سيستان والأجزاء الأخرى من العالم الاسلامي الشرقي . فقد عاثت قوات الأليخان هولاكو فساداً في المراكز الاسماعيلية هناك سنة ١٢٥٣/٦٥١ و١٢٥٦/٦٥٤ ، ومنها تورشيز وتون[٣١] . غير أن المعتقد نجا وعاش هناك ، ولو كان ذلك على نطاق أضيق ، وأصبحت قوهستان إبّان العقود المبكّرة من حكم الإيلخانيين تتبع إدارياً ولاية نواب الإيلخانيين ، ملوك هرات الكراتيين ، حتّى نهاية القرن السابع/الثالث عشر عندما قام ملك سيستان المهرباني ، نصر الدين محمد بن مبارز الدين أبي الفتح (حكم من سنة ٦٥٣ ـ ١٢٥٥/٧١٨ ـ ١٣١٨) ، بغزو قوهستان مؤقتاً ومنحها اقطاعاً لولده شمس الدين علي[٣٢] . وفي جميع الأحوال فقد توقّفت الجماعة الاسماعيلية في قوهستان عن كونها ذات أهمية عسكرية لسيستان ، وليس هناك من ذكر لهجمات اسماعيلية في «تاريخ سيستان» بعد الهجوم على زرنغ سنة ١٢٢٣/٦١٩ .

الحواشي

١ ـ سيرجنت ، المنسوجات الاسلامية (بيروت ، ١٩٧٢) ، ص٩٥ ـ ٩٦ .

٢ ـ انظر ، دفتري ، الاسماعيليون ـ تاريخهم وعقائدهم (كمبردج ، ١٩٩٠) ، الترجمة العربية ، سيف الدين القصير (دمشق ، ١٩٩٥) .

٣ ـ هدجسون ، فرقة الحشاشين (ص٢٧٥) ، دفتري ، الاسماعيليون ، ص٤٣٩ ، ٤٤٥, ٤٤٦ .

٤ ـ هدجسون ، ص٧٤ ـ ٧٧ ، ٧٨ ، ١٠٢ ، ١١٥ ـ ١١٦ ، ١٤٦ ، ٢١٥ .

٥ ـ دفتري ، ص٣٤١ ـ ٤١٤ .

٦ ـ جوزجاني ، طبقات ناصري (كابول ، ١٩٦٣) ، م٢ ، ص١٨٦) ، والترجمة الانكليزية (لندن ، ١١٨٨١) .

٧ ـ انظر مقالة ديلي عن الحشاشين في مجلة ، Journal Of The Royal Central Asian Society, العدد ٥٥ (١٩٦٨) ، ص١٨٠ ـ ١٨٢ .

٨ ـ انظر مقالة اوبان في مجلة ، Revue des Etudes Islamique ، العدد ٣٥ (١٩٦٧) ، ص١٨٥ ـ ٢٠٤ .

٩ ـ المصدر السابق ، ص١٠٢ .

١٠ ـ حول هذه الحادثة انظر ، هدجسون ، فرقة ، ص٢١٥ نقلاً عن النسوي .

١١ ـ أول ماورد ذكر لهذا البناء الرائع عند اندريه كودار في ، آثار ايران (١٩٤٩) ، ٤ ، ص١١٧ .

١٢ ـ انظر بوزوورث ، تاريخ الصفاريين في سيستان وملوك نيمروز (نيويورك ،١٩٩٤) ، ص٣٠ .

١٣ ـ انظر مقالة شتيرن في مجلة BSOAS ، (طهران ، ١٩٣٥) ، ص٢٨٨ .

١٤ ـ بوزوورث ، تاريخ ، ص٣٩٤ ـ ٣٩٥ .

١٥ ـ دفتري ، الاسماعيليّون ، ص٣٤١ ـ ٣٩١ .

١٦ ـ تاريخ سيستان ، تح . ملك الشعراء بهار (طهران ، ١٩٣٥) ، ص٣٨٨ .

١٧ ـ حول هذا الموقع انظر ، تيت ، سيستان ، دراسة في التاريخ... (كلكتا ،١٩١٠) ص١١٨ ـ ١٩٠ .

١٨ ـ تاريخ سيستان ، ص٣٨٩ .

١٩ ـ ابن الأثير ، الكامل في التاريخ (بيروت ، ١٩٦٥) ، م١٠ ، ص٣٢٤, ٣٧٨ .

٢٠ ـ تاريخ سيستان ، ص٣٩١ .

٢١ ـ بوزوورث ، تاريخ ، ص٣٨٩ ـ ٣٩٣ .

٢٢ ـ المصدر السابق ، ص٢٣ ـ ٢٤ ، حيث نلاحظ اختلاف في صياغة النص بين فقرة وأخرى .

٢٣ ـ تاريخ سيستان ، ص٣٩٢ .

٢٤ ـ جوزجاني ، م١ ، ص٣٨٠ ، ابن الأثير ، م١٢ ، ص١٦٦ ـ ١٦٧ ، بوزوورث ، تاريخ ، ص٤٠٠ .

٢٥ ـ عوفي ، لباب الألباب ، تح . نفيسي (طهران ، ١٩٥٦) ، ص٥٠ ، جوزجاني ، م١ ، ص٢٨٢ .

٢٦ ـ تاريخ سيستان ، ص٣٩٣ ، جوزجاني ، م١ ، ٢٨٢ .

٢٧ ـ تاريخ سيستان ، ص٣٩٤ ، جوزجاني ، م١ ، ص٢٨٣ ـ ٢٨٤ .

٢٨ ـ هدجسون ، فرقة ، ص٢٥٦ ـ ٢٥٨ ، دفتري ، ص٤١٢ ـ ٤١٣ .

٢٩ ـ جوزجاني ، م١ ، ص٢٨٥ ، م٢ ، ص١٣٥ ، ١٨٢ ـ ١٨٧ .

٣٠ ـ تاريخ سيستان ، ص٣٩٥ ، جوزجاني ، م٢ ، ص١٨٤ ـ ١٨٥ ، هدجسون ، ص٢٤٤ ـ ٢٤٦ ، دفتري ، ص٤١٣ ـ ٤١٤ .

٣١ ـ جويني ، تاريخ جهان ـ غوشاي (لندن ، ١٩١٢) ، م٣ ، ص١٠٢ ـ ١٠٣ ، دفتري ، ص٤٢١ ـ ٤٢٢ .

٣٢ ـ بوزوورث ، تاريخ ، ص٤٣٦ .



١٣

الوزير/ الفيلسوف: خواجه نصير الدين الطوسي والاسماعيليون

حميد دَبَشي*

كان الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢/ ١٢٠١ ـ ١٢٧٤) لايزال في نيسابور يكمل منهاج دراساته عندما غزا المغول خراسان . وقد ترك فرار السلطان محمد خوارزم شاه المنطقة الشمالية الشرقية الغنية من إيران بلا دفاعات تحت رحمة الغزاة المغول . وعندما كان الخواجة نصير طالباً في الحادية والعشرين من العمر في نيسابور سنة ٦١٧/ ١٢٢٠ ، احتلّ جنكيز خان بلاد ماوراء النهر ، في حين كان آخر سلاطين الخوارزمشاهية ، جلال الدين مينجبورنو (٦١٧ ـ ٦٢٨/ ١٢٢٠ ـ ١٢٣١) ، قد باشر قضاء بقية حياته في سلسلة من المحاولات البطولية ، لكن العقيمة ، لإنقاذ مملكته . وقد ترك الغزو المغولي لإيران البلاد في خراب . ولم يسأم أي مؤرخ لقرون عديدة تالية ، قط من رواية الفظائع الوحشية التي ارتكبها المغول . ولايزال في مقدورنا تتبّع احساس موهن من الخوف والعجز في روايات تاريخية متنوّعة وصلتنا من تلك الأيام[1] .

ولم يسلم جزء من خراسان من المذبحة العامة للغزو المغولي ماخلا بضع قلاع اسماعيلية جيدة التحصين . وقد وفّرت تلك القلاع ملاجىء آمنة في منطقة قوهستان لأولئك الذين لم يتمكّنوا من مغادرة خراسان بالكلية . وكان الزعيم الاسماعيلي المحلّي في

* Hamid Dabashi استاذ مساعد للدراسات الفارسية في جامعة كولومبيا (الولايات المتحدة) . له عدد من الدراسات البارزة في الفلسفة والدين من أبرزها «المرجعية في الاسلام» (برونزويك ، ١٩٨٩) ، و«دين المتذمّرين . الأسس الايديولوجية للثورة الاسلامية في إيران» (نيويورك ، ١٩٩٣) ، إضافة الى العديد من الدراسات المنشورة في كتب جماعية ومجلات علمية بارزة متخصصة .

قوهستان رجل يقرب اسمه من ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور (ت٦٥٥/١٢٥٧) ، الذي ترأس شؤون الجماعة النزارية هناك باسم الامام الاسماعيلي النزاري المعاصر ، علاء الدين محمد الثالث (٦١٨ ـ ٦٥٣/ ١٢٢١ ـ ١٢٥٥) . ويرد ذكر ناصر الدين على أنه أمير محب ومتعلّم على نحو خاص ، اجتمع في بلاطه الآمن العديد من رجال العلم ـ من الاسماعيليين وغير الاسماعيليين ـ الذين تابعوا اهتماماتهم الفكرية دونما تدخّل[٢] .

واقترب الأمير الحامي والفيلسوف الخائف على سلامة كل من الآخر بشكل طبيعي ، وسرعان ماوجد خواجة نصير في وقت مابين ٦١٩/١٢٢٢ و٦٣٢/١٢٣٤ ، وهو الذي كان قد أصبح عالماً ناضجاً ، وجد ملاذاً آمناً عند ناصر الدين عبد الرحيم[٣] . وبعد أن أمضى بعض الوقت مع ناصر الدين ، أستدعي خواجة نصير الى بلاط الامام الاسماعيلي ، علاء الدين محمد الثالث ، أي الى قلعتي آلموت وميمون دز في الديلم . وكان مع آخر صاحب لآلموت ، ركن الدين خورشاه ، عندما استسلم النزاريون في نهاية الأمر للمغول سنة ٦٥٤/١٢٥٦ .

كانت فترة ارتباطه بالاسماعيلية ، وهي التي دامت بعضاً من ثلاثين عاماً ، أي حتّى ٦٥٤/١٢٥٦ ، فترة إنتاج على شكل خاص للخواجة نصير . ومن بين الأعمال التي كلفه بها ناصر الدين عبد الرحيم ترجمة كتاب «زبدة الحقائق» لعين القضاة الهمذاني الى الفارسية[٤] . وفي وقت مابين ٦٣٠/١٢٣٢ و٦٣٢/١٢٣٤ ، طلب الناصر عبد الرحيم من خواجة نصير ترجمة «كتاب الطهارة» ، المعروف أيضاً «بتهذيب الأخلاق» لأبي علي أحمد مسكويه الرازي مع فقرات وتعليقات إضافية الى الفارسية . وقد وصلتنا تلك الرسالة ، التي اعتمدت في جزء منها على عمل مسكويه ، باسم «أخلاق ناصري»[٦] .

وتتّسم انتاجية خواجة نصير في تلك الفترة بتنوّع رائع في فنون الأدب والأبحاث . فإلى جانب «أخلاق ناصري» و«أخلاق محتشمي» ، اللذين كتبهما لراعيه الرئيس ناصر الدين عبد الرحيم وباسمه ، أنتج رسالته الأساسية في المنطق . باسم «أساس الاقتباس» ، وتعليقه المشهور على كتاب ابن سينا «الإشارات والتنبيهات» باسم «شرح الاشارات» . وكتب خواجة نصير وهو في خدمة الاسماعيليين عملاً في الفلك باسم «الرسالة المُعينية» ، ومعها شرح بالفارسية وأهداها الى معين الدين بن ناصر الدين عبد الرحيم .

وكتب خواجة نصير الدين إبان الفترة التي أمضاها بين الاسماعيليين عدداً من الرسائل أيضاً حملت بصمات اسماعيلية في ما يتعلّق بتعاليمها الدينية . ويجدر بالذكر من بين ذلك سيرته الذاتية الروحية بعنوان «سير وسلوك» ، و«آغاز وآنجام» ، و«أوصاف الأشراف» .

أمّا نسبة كتابات اسماعيلية معينة الى خواجة نصير فقد بقي موضوع جدل كبير ـ قبلها البعض[٧] ، وموضع تساؤل من قبل آخرين[٨] ـ على الرغم من أن صحة تأليفه لكتاب « روضة التسليم » ، وهو من الرسائل الاسماعيلية الرئيسية من عصر آلموت المتأخر ، قد قبلها المتبحّرون في الدراسات الاسماعيلية .

وعقب وفاة جنكيز خان ، خرج القسم الأكبر من آسية الغربية من سيطرة المغول . وبينما كان خواجة نصير في خدمة الاسماعيليين ، بعث القائد المقاتل الأعلى للمغول ، منفو (٦٤٩ ـ ٦٥٨/ ١٢٥١ ـ ١٢٥٩) ، بشقيقه هولاكو ليهزم الاسماعيليين ويستولي على بغداد ويتقدّم ربّما أبعد من ذلك ، ففي وقت مبكّر من ذي الحجة سنة ٦٥٣/ كانون الثاني ١٢٥٦ ، عبر هولاكو نهر جيحون ، وابتدأت بذلك المذبحة الكبرى الناجمة عن إعادة الغزو المغولي . وبحلول أواخر ٦٥٤/١٢٥٦ ، كان الإسماعيليون من شمال فارس قد تعرّضوا للهزيمة ، كما تمّ القبض على آخر خليفة عبّاسي ، المستعصم ، وقُتل . غير أن جيش هولاكو اندحر في نهاية الأمر على أيدي المماليك في معركة عين جالوت في فلسطين سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠ . وأسس هولاكو في تلك الفترة ، وهو الذي كان يسيطر على فارس والعراق والقوقاز والأناضول ، أسس السلالة الحاكمة الإيلخانية ، التي استمرّت في الحكم من سنة ٦٥٤/١٢٥٦ الى ٧٥٤/١٣٥٣ ، عندما اضمحلّت وتحوّلت الى سلالات حاكمة محليّة ، وراحت تنتظر تدشين تيمور للامبراطورية التيمورية الرئيسية التالية في ايران والأراضي المجاورة لها .

وكان لخواجة نصير الفضل في تسهيل استسلام ركن الدين خورشاه (٦٥٣ ـ ٦٥٤/ ١٢٥٥ ـ ١٢٥٦) ، الحاكم الاسماعيلي الأخير في آلموت . وهكذا دخل خواجة نصير في خدمة هولاكو سنة ٦٥٤/١٢٥٦ وهو في السابعة والخمسين من عمره . ورافق القائد المغولي بعد ذلك في فتحه لبغداد وتدميره للخلافة العباسية[٩] . وأنشأ خواجة نصير إثر عودته من بغداد المرصد الفلكي الشهير في مراغه ، وهو مؤسسة للتعليم العالي يُعد أحد أعظم الإنجازات الفكرية في فارس العصر الوسيط[١٠] . وبعد وفاة هولاكو ، دخل خواجة نصير في خدمة أبغا (٦٦٣ ـ ٦٨٠/ ١٢٦٥ ـ ١٢٨٢) مواصلاً أبحاثه العلمية والفلسفية ، وتوفي خواجة نصر الدين الطوسي ، وهو الذي تقلّد الوزارة زمن الإيلخانيين أيضاً ، في بغداد ودفن فيها في ١٨ ذي الحجة ٦٧٢/ ٢٥ حزيران ١٢٧٤ .

وصار وجود خواجة نصير في بلاط الأمير الاسماعيلي موضوعاً لبعض الجدل الهام . فالعلماء الشيعة الإمامية الاثنا عشريون مصرّون على أنه كان قد احتُفظ به في قوهستان

خلافاً لإرادته ، ويلحّون على أنه أُجبر على الذهاب الى آلموت أيضاً وأُبقي هناك خلافاً لرغبته[١١] . وتظهر المصادر الاثنا عشرية الورعة في تمجيدها تبنّي خواجة نصير لقضية الشيعة الامامية ، وكأنها تروي سيرة أحد القدّيسين فعلاً . أمّا الدارسون الأكثر تعاطفاً مع الاسماعيليين . فإنهم يذهبون ، على كل حال ، الى حد اقتراح أن خواجة نصير كان هو وعائلته اسماعيليين في حقيقة الأمر[١٢] . بينما يقترح عدد من الدارسين الأكثر موضوعية إمكانية تحول مؤقتة لخواجة نصير الى الاسماعيلية[١٤] . بل إن بعض الدارسين أدان خواجة نصير وشكّك في مبادئه الأخلاقية . ويذهب ادوارد ج . براون بعيداً الى حد القول مستغرباً : « ياللتلك المفارقة ، كيف يكون مثل ذلك الخائن المزدوج مؤلفاً لأحد أفضل الأعمال المعروفة المكتوبة بالفارسية عن الأخلاق!! »[١٥] أمّا ويكنز ، الذي بدا أكثر كرماً من براون بقليل ، فقد لاحظ أن « مقابلة حياته العملية بتطويره لنظام أخلاقي من هذا الصنف تمرين أكثر صحة بقليل من مقابلة السحب المفرط overdraft لعالم رياضيات بكتاباته حول انسجام الوظائف! »[١٦] وتعرّض البعض الآخر لدفاع خواجة نصير عن نفسه وبرّروا تغيير ولائه بالظروف السياسية القاهرة السائدة آنئذ .

ويشكو خواجة نصير ، في مناسبات قليلة ، من مصاعب فسّرها بعض الدارسين العصريين على أنها تعبير عن كونه محتجزاً في آلموت خلافاً لإرادته . ففي ختام شرحه المشهور لكتاب ابن سينا « الاشارات والتنبيهات » ، على سبيل المثال ، كتب يشكو قائلاً :

« لقد دوّنت معظمه [شرح الاشارات] في ظل أصعب الظروف ، ظروف لايمكن أن يوجد أصعب منها . وصنّفت معظمه في زمن من القلق العاطفي ، ليس هناك من حالة من القلق تفوقها اضطراباً ـ زمن كان كل جزء فيه مستودعاً لحزن وألم وحسرة لاتحتمل... لم تمرّ لحظة منه دون تفاقم في حسرتي وتضاعف في مصائبي وحزني . إنه فعلاً زمن ينطبق عليه قول الشاعر بالفارسية ، مايمكنني رؤيته حولي حتى الآن هو أن الرزايا خاتم وأنا فصٌّ له »[١٧] .

ولخواجة نصير تعميم أكثر شمولية في الفقرة ذاتها ، التي ربما أضيفت بعد سنوات من شرحه الأصلي « لشرح الاشارات » ، بخصوص ظروفه العاطفية في الحياة ، يقول فيه :

« لم تمرّ لحظة في حياتي لم تكن مليئة بالأحداث الباعثة على الحسرة المستمرة والحزن الدائم . وكان جيش من الحزن وجنود من التنغيص تعترض حياتي على الدوام . إلهي! أسألك بحق رسولك المختار ، ووصيه الحق [علي] ، عليهما وعلى آلهما سلام الله

ورحمته ، أن تنجّيني من أذى أمواج الرزايا وسيول العداوات ، وأن تنقذني ممّا يحرجني ويؤذيني . ليس لي إلا إيّاك وأنت أرحم الراحمين »[١٨] .

وكان كاتب سيرة للطوسي اثنا عشري عصري قد استخلص من تلك النصوص « أن خواجة كان يتألم ويعاني أثناء وجوده في القلاع الاسماعيلية . فهو لم يكن يقيم هناك طوعاً . بل على العكس فقد أقام هناك كرهاً واضطراراً . وفي الحقيقة ، كان سجيناً هناك . ولهذا السبب كان يدعو الله أن ينقذه من تلك الظروف بأسرع مايمكن ، ويخلّصه من سجن الاسماعيلية »[١٩] .

وهنالك إشارات تاريخية كافية ، على كل حال ، للشك بالقبول المؤقّت على الأقل لعقائد الاسماعيليين أو التحوّل الى قضيّتهم[١٠] . وكما لاحظ دفتري :

« ليس هناك من دليل يوحي بأن أولئك الغرباء [مثل خواجة نصير] كانوا محتجزين عند الجماعة [الاسماعيلية] خلافاً لإرادتهم أو أنهم أُجبروا على اعتناق الاسماعيلية أثناء إقامتهم بين النزاريين ، على الرغم من أن الطوسي وعدداً قليلاً آخر من العلماء ممّن كانوا في مثل وضعه ، زعموا خلاف ذلك زمن الغزو المغولي . وعلى العكس من ذلك ، يبدو أن مثل أولئك الضيوف العلماء اقتسموا كرم النزاريين وضيافتهم طوعاً ، وكانوا أحراراً ، زمن الستر ، في الاحتفاظ بمعتقداتهم الدينية السابقة »[٢١] .

غير أنه لايمكن التقليل من شأن علاقة السلطة بين أمير و فيلسوف بلاطه . ولم يكن باستطاعة خواجة نصير الذي كان يحفظ في ذهنه الحكمة المشهورة ، « الناس على دين ملوكهم »[٢٢] ، البقاء لامبالياً كلية تجاه الحضور الملكي لراعيه ، ولايمكن النظر الى الانتماء الديني لراعٍ /أمير قوي ، في حصنه ينشغل المرء بأمور الدين والفلسفة وحقول المعرفة الأخرى ، على أنه أمر غير ذي أهمية مطلقاً وخارج عن السياق .

ووصل مدرّس رضوي ، بعد استعراضه لعدد من المصادر التاريخية ، الى نتيجة مفادها أن :

« خواجة نصير ، ربّما كان قد ذهب الى قوهستان وآلموت طوعاً في البداية عقب دعوة تلقّاها من ناصر الدين وعلاء الدين [محمد الثالث] . وقد قرّر الإقامة مع الاسماعيليين طوعاً بسبب حالة الفوضى التي سادت المراكز الحضرية الايرانية ، وسلوك العنف الذي اتّبعه الغزاة المغول ، وتعصّب « علماء » السنة واضطهادهم للشيعة ، واعتقاده بأنه ربّما وجد في قوهستان و آلموت الراحة والإطمئنان اللذين أمّنا له بهذا الشكل متابعة أبحاثه وبرنامج كتاباته »[٢٣] .

ويبدو التعليقان الأخيران لدفتري ومدرّس رضوي الأكثر اعتدالاً من بين التقييمات التي يمكن وضعها بخصوص الوقت الذي أمضاه خواجة نصير مع الاسماعيليين ، إذا ما أبقينا أنفسنا ضمن إطار الموضوعات السائدة للعداء الطائفي بين السنة والشيعة الاثني عشرية والاسماعيليين الشيعة . غير أنني أرغب في تحويل النقاش بخصوص شخصية خواجة نصير ووضعيّته السياسية الى مستوى آخر مختلف . وما أعتقده هو أن التأكيد الزائد على الإنتماء الطائفي للشخصيّات الفكرية والسياسية في فارس العصر الوسيط (أو الاسلام عموماً) يشوّه تعقيدات شخصياتهم ويعمي أبصارهم عن فهم الاختيارات الأخلاقية والسياسية المحددة التي كان عليهم القيام بها . وتطبيق المبادىء الأخلاقية المجردة يتجاهل بقدرٍ مساوٍ الضرورات التاريخية الطارئة الخاصة التي في ظلّها يتمّ اتّخاذ القرارات السياسية والأخلاقية وتنفيذها .

وافتراض مواقف أخلاقية قائمة على مبادىء أخلاقية مجردة أو طائفية بشكل كامل ، سواء سجّلناه في مصلحة خواجة نصير أم ضده ، يهمل جانباً أساسياً من شخصيته كفيلسوف/ وزير فارسي ، كان كامل الحضور والفعالية ضمن الإطار السياسي والاجتماعي لزمنه . وقد سبق لي أن عالجت بشكل مسهب قضية النظر الى فئة «الفيلسوف/ الوزير» النظرية على أنها عنصر هام في الثقافة السياسية الفارسية[٢٤] . وضمن إطار تلك القضية النظرية ، أودّ النظر في شخصية خواجة نصير السياسية عموماً وارتباطاته بالاسماعيليين خصوصاً . وباستطاعتنا فهم خواجة نصيرالدين الطوسي لا كشيعي إمامي (الذي ربّما كان مضطرّاً أو غير مضطر للتحوّل الى الاسماعيلية) ولا كفرد كانت تنقصه المبادىء الأخلاقية المتّزنة . إنه يجب أن يُفهم بالأحرى كفيلسوف/ وزير بشكل أساسي اهتمّ بأمور السلطة والمعرفة ، والسياسة والفلسفة في آنٍ معاً . إن حجم الرسائل العلمية المؤثّر الذي خلّفه وراءه ، وإنجازه الجبار في إقامة مرصد مراغة ، وارتباطه برجال المعرفة من جميع الإنتماءات والأصول الدينية والأثنية والمعرفية بلا تمييز ، إنّ ذلك كله يترك الإنطباع بأن الخواجة نصير رأى نفسه في صنف يسمو فوق الانقسامات الطائفية ويتعدّاه . وقد ضمّت قائمة أصدقائه وزملائه صينيين وأتراكاً وفقهاء عرباً وفرساً ، وفلاسفة ، ورجال دين ، ومتصوّفة ، ورياضيين ، وفلكيين ، ألخ... من ذوي الاعتقادات الدينية المتنوعة[٢٥] . واعتبار العلاقة بالسلطة مجلبة لأي انتاج معرفي ، إضافة الى سيطرتها على أي انتاج شرعي لقواعد السلوك ، تفضي بنا الى طريقة لفهم ارتباطات خواجة نصير الاسماعيلية تقع خارج نطاق النقاشات الطائفية الآسنة المؤيدة للاثني عشريين ضد الاسماعيليين .

وقد خدم خواجة نصير أميراً اسماعيلياً (وإمامين اسماعيليين اثنين) واثنين من المغول

الوثنيين بذات الكفاءة الإدارية والفكرية . وهناك أسباب تدفع الى الإعتقاد بأنه في وقت سابق لسعيه للحصول على ملجأ آمن عند الاسماعيليين في قوهستان ، كان قد حاول حتى لإيجاد ملجأ له عند الخليفة العباسي (السنّي) المستعصم ، لكن دون جدوى[٢٦] . وعلى كل حال ، فإن الافتراض بأن هذه المحاولة قد تمّت من خلال ابن العلقمي ، وزير المعتصم ، هو افتراض غير مقبول . فابن العلقمي وصل الى السلطة في بغداد سنة ١٢٤٤/٦٤٢ ، بعد زمن طويل من التحاق خواجة نصير بالاسماعيليين ـ الذي تمّ في وقت مابين ١٢٢٢/٦١٩ ، السنة التي نال فيها خواجة نصير «الإجازة» من سالم بن بدران ، و١٢٣٥/٦٣٣ ، السنة التي أتمّ فيها كتاب «أخلاق ناصري» ، وكائناً مايكون الأمر ، فإن حقيقة محاولة خواجة نصير الالتحاق ببلاد المستعصم تبقى إشارة متينة إلاّ أنه لم يكن من الخطأ في عالمه الأخلاقي الالتحاق بحاكم سنّي ، أو اسماعيلي ، أو اثني عشري ، أو حتى وثني . وارتباطات خواجة نصير الفعلية بعدد متنوع من الحكام توفر إشارات واضحة الى أنه يتحتّم علينا النظر اليه وتشخيصه كفيلسوف/ وزير ، وليس كمسلم اسماعيلي أو إمامي اثني عشري حصراً .

ماهي المصطلحات المطابقة لوصف الشخصية هذه «بالفيلسوف/الوزير» ؟ إن العلاقة الوثيقة التي قيل إنها قائمة بين ناصر الدين عبد الرحيم وخواجة نصير الدين الطوسي هي تذكار صارخ بالخرافة الكلاسيكية لأنوشروان وبوزورغمير ، النموذج الذي حافظ على بقائه ، منذ عهد ماقبل الاسلام ، كدافع متكرر في الثقافة السياسية الفارسية .وبناء على ذلك المثال ، فعلاقة «الفيلسوف/ الملك» التي قيل إنها قامت بين خواجة نصير ، ونصير الدين ، كانت قد اتسعت لتتحوّل من مجرّد ضرورة سياسية ، التي غالباً ماتكون في مثل ذلك النوع من العلاقات ، الى أعمال تعاونية شملت الأخلاق والفلسفة والسياسة . والعملان الرئيسيان لخواجة نصير في هذا الميدان ، «أخلاق ناصري» ، و«أخلاق محتشمي» لم يكونا مقدّمين الى أمير نزاري وحسب ، بل كانا عملين تعاونيين من حيث النتيجة . فالتصميم الهيكلي والعمل الأصلي في «أخلاق محتشمي» كانت من أفكار ناصر الدين عبد الرحيم نفسه . لكنّ مسؤولياته الإدارية حالت دون اتمامه لهذا المشروع ، وهكذا فقد ترك توجهات صحيحة لخواجة نصير للمضي قدماً في تلك الخطة وإنهاء الكتاب وفقاً لذلك . ومثل تلك الحوادث تفضي على نحو خاص الى التذكارات الخرافية بخصوص نموذج أنوشروان/ بوزورغمير الذي يمثل نسخة فريدة للفكرة الأفلاطونية حول الفيلسوف/ الملك[٢٧] . وكان للصفات القابلة للمبادلة لأنوشروان وبوزورغمير ، كما هو واضح على نحو خاص في «شاه نامه» للفردوسي ، أثرها القوي والطويل المدى على العديد من زوجيات

الملوك والفلاسفة اللاحقة في التاريخ الإيراني . وكان خواجة نصير نفسه ، كما سلفت الإشارة ، قد خدم ليس ناصر الدين عبد الرحيم ومحمد الثالث وولده وخليفته ركن الدين خورشاه وحسب ، بل وانضمّ الى هولاكو فيما بعد وإلى خليفته أبغا بصفته فيلسوف البلاط ووزيره وطبيبه وفلكيّه ومدوّن أحداثه . وتكرّر ذات النموذج ، قبل ذلك بأجيال ، على يدي الملك السلجوقي ملك شاه (٤٦٥ ـ ٤٨٥/ ١٠٧٢ ـ ١٠٩٢) ووزيره خواجة نظام الملك ، أو من قبل علاء الدولة محمد بن دوشمنزيار (٣٩٨ ـ ١٠٠٨/٤٣٣ ـ ١٠٤١) وابن سينا . كما أن النموذج ذاته قد استخدم فيما بعد من قبل الملك الصفوي شاه عباس الأول (٩٩٥ ـ ١٥٨٧/١٠٣٨ ـ ١٦٢٩) وجماعية كل من ميرداماد/ ميرفندريسكي/ شيخ بهائي ، أو حتى من قبل ناصر الدين شاه (١٢٦٤ ـ ١٨٤٨/١٣١٣ ـ ١٨٩٦) وأمير كبير إبّان الفترة القاجارية ، آخر ملكية في التحوّل الثقافي السياسي الفارسي ماقبل الحديث .

ويعتبر إنتاج كتاب «أخلاق ناصري» بالفارسية حقيقة عليها المعوّل لفهم طبيعة وضعية خواجة نصير السياسية باعتباره فيلسوفاً/ وزيراً . والنسخة الأصلية لمقدمة خواجة نصير لهذا النص تشهد على ولائه الصريح للأمير الاسماعيلي ناصر الدين عبد الرحيم . وكتاب «أخلاق ناصري» ، الذي أتمّه سنة ٦٣٣/ ١٢٣٥ ، هو ترجمة محققة ، مع بعض الفصول الإضافية ، لعمل مسكويه ، «كتاب الطهارة» ، أمّا مسكويه (ت٤٢١/ ١٠٣٠) فقد كان زرادشتياً فارسياً اعتنق الاسلام . وتظهر أهمية الإرتباط الزرادشتي في تبيّن الخط غير الاسلامي للبحث الأخلاقي الذي شكّل لغة شرعية بديلة قوية لنموذج الفيلسوف/ الوزير .

وتشكّل التسمية المعتادة للرسائل الأخلاقية التي كتبها خواجة نصير باسم راعيه ناصر الدين عبد الرحيم ، محتشم أو زعيم النزاريين في قوهستان ، دليلاً مفتاحياً على الصفات الخلقية الصورية للفيلسوف والأمير . و«أخلاق ناصري» ، و«أخلاق محتشمي» هما ، كما يشير عنواناهما ، كتابان معروفان كلاهما باسم الأمير الراعي الذي إليه كان تقديمهما . وهذه إشارة رمزية فاصلة في أن فكرة الفيلسوف/ الملك في سياق الثقافة السياسية الفارسية تقسم الى قسمين من الصفات الخلقية الصورية واضحة (خواجة نصير) والملك (ناصر الدين عبد الرحيم) . وليست الصفات الصورية الأخلاقية واضحة المعالم في حالات نجد فيها الملك يتولّى مراكز فلسفية في تأليف نص وحسب ، بل وفي تولي الفيلسوف لمركز ملكي أيضاً ، كما حدث مع خواجة نصير عندما فاوض حول شروط استسلام الاسماعيليين للمغول ، أو عندما تولى فيما بعد ، وبصورة مؤكدة ، قيادة جناح من جيش المغول في هجومه على بغداد .

غير أنه لم يكن للعلاقة الإنتاجية بين الفيلسوف وبين راعيه/ الأمير الاسماعيلي أن تستمر طويلاً . إذ مالبث الجيش المغولي المتقدّم أن وجد طريقه الى القلاع الاسماعيلية في نهاية الأمر ، وواجه النزاريون الاسماعيليون ، في فارس مايشبه النازلة المنتظرة . وفي تلك الفترة ، ترك خواجة نصير حماته النزاريين وانضمّ الى هولاكو لينغمس تماماً بذات العلاقة الشكلية بين السلطة والمعرفة . فكتب رسالة فلكية باسم زعيم المغول الحاكم ودعاها «زيج ـ ايلخاني» . وهذه الرسالة ، هي و«أخلاق ناصري» ، كُتبتا بالروح ذاتها ، روح تعكس في إنتاج المعرفة ماتعكسه المفاوضات باسم الاسماعيليين مع هولاكو ، وقيادة جناح من جيش هولاكو ضد المستعصم في سياق السلطة . وليس ارتباط خواجة نصير بالإمامة الاثني عشرية أو الاسماعيلية هو مايميّزه أكثر من أي شيء آخر . إن توصيفه الأكثر تاريخية وذا الصلة يقع في ذلك البناء الشكلي للسلطة ـ و ـ المعرفة الذي يضع سيفاً في يده ليقاتل باسم أمير أو زعيم بالسعادة ذاتها التي تضع قلماً في اليد ذاتها وتجعله يكتب رسالة في الأخلاق أو الفلك باسم ذلك الحاكم ذاته .

وبإتقانه لتلك الحقول المتنوّعة من المعرفة الاسماعيلية ، من علوم الدين الى الفلسفة والصوفية ، ومن ثمّ معادلة أهمية كل منها الخاصة بنظم علمية كالفلك والرياضيات والموسيقى والمنطق ، راح خواجة نصير يتحدّى الزعم الذي يحصر أي «فرع» اسلامي من فروع المعرفة بالسلطة السياسية . وكان رجال العلم في نظر المعرفة المنتظمة الدينية وغير الدينية كليهما هم رجال السلطة بالنتيجة . إن تكريس اللاهوت لرجال الدين ، والفقه للفقهاء والفلسفة للفلاسفة ، والصوفية للمتصوّفة ، والفلك بالطبع للفلكيين ، أوجدت نظماً مؤسسة من السلطة/ المعرفة . وحافظت عليها . وقد أتقن خواجة نصير معظم تلك النظم ، وأنتج نصوصاً أصيلة في معظمها تقريباً . وكانت نتيجة هذا الإتقان أن أعاد الى الوجود ، في مجال التقليد الفارسي الكلاسيكي للفيلسوف/ الوزير ، سلطة لمنصب الوزارة ومؤسستها ووطّده . وكان على جميع ماتبقّى من مؤسسات السلطة القائمة ـ أي تلك التي لرجال الدين والفقهاء والفلاسفة والمتصوّفة والفلكيين ، ألخ ـ كان عليهم الخضوع لمركزه المتفوّق في السلطة/ المعرفة ، مدعوماً بأيّما راع/ أمير يحدث أن يكون في السلطة ويكون بحاجة لمساعدة الفيلسوف/الوزير .

إن مركزية منصب الوزير في الثقافة السياسية الفارسية عموماً وفي الفترة السلجوقية خصوصاً قد تمّت الإشارة اليها ومعاينتها بإسهاب من قبل عدد من المتبحّرين[٢٨] . ويكرّس كلوزنر(Klaousner) ، على نحو خاص ، اهتماماً جديراً بالاستحقاق لتعليم الوزير وتدريبه

ولخلفيته الدينية والثقافية[٢٩] . غير أن أهمية المعرفة الموسوعية لكل من «العقل» و«العلوم التقليدية» التي ترتقي بمركز الوزير الفارسي الى ذلك الذي للفيلسوف/ الوزير ، لم تلق بعد من يتفحصها بأي شكل من أشكال التفصيل . ففي حين فشل ماكس ويبر (M.Weber) ، في معالجته للمركز الحامي لما اصطلح عليه بـ(Grosswesirs) ، صوناً منه للوضعية الالهامية للملوك الفرس أو الخلفاء المسلمين ، فشل في التعرّف على هذا الجانب من الوزراء الفرس[٣٠] ، إلا أنه اقترب كثيراً في معالجته للأدباء الصينيين من مثل هذا المفهوم عندما اشترط مفهوم الـ(Bidlung) كعامل يحدد تلك الطبقة الصينية ويعرّفها[٣١] . وقد لاحظ ويبر في تعريفه لطبقة الأدباء الصينيين «أنها ذات أهمية بالغة من أجل الطريقة التي من خلالها قد تطوّرت الثقافة الصينية بحيث أن تلك الطبقة الرائدة من المثقفين [أي الأدباء الصينيين] لم يكن لها قط صفة كهنوت المسيحية أو الاسلام ، ولاحاخامات اليهود ، ولابراهمات الهنود ، ولا كهنة المصريين القدماء ، ولا الكتبة الهنود أو المصريين[٣٢] . لقد نظر ويبر الى ذلك المركز ، بشكل مغلوط (في ضوء ما اقترحه الآن بخصوص الفيلسوف/الوزير الفارسي) ، على أنه شيء خاص بالأدباء الصينيين وميّزه بشكل محدّد عن النماذج المسيحية والاسلامية والهندية والمصرية . كما فشل أيضاً في ملاحظة أي شبه بين وظيفة الأدباء الصينيين بما له علاقة مع الامبراطور ، وبين المفهوم الأفلاطوني للفيلسوف/ الملك . وذلك الفشل مثير للدهشة على نحو خاص في ضوء حقيقة أنه قد لاحظ فعلاً جزئين نقديين اثنين من بيانات كان بحاجة اليهما : إنه «طبقاً لكتب الأخبار ، فإن الامبراطور قد خاطب الأدباء وحدهم بأسيادي ، وأطلق على الأدباء اسم «بوتشي» ، أي «المكتبات الحية» . فالتفريق/ الجمع الاسمي الشخصي الفيلسوف/ الملك الى «فيلسوف» و«ملك» حال دون ملاحظة ويبر لتلك الميزات الصورية .

ويتضح هذا التحوّل على نحو صارخ في الحالة الفارسية[٣٣] . وللأمير والفيلسوف في النسخة الفارسية من الفيلسوف/ الملك ، صفات صورية متبادلة من خلالها تتم ممارسة المعرفة الموسوعية للوزير علناً ، عبر «رسائل» يرعاها البلاط وتُنشر باسم الأمير ، في حين يجري عرض «السلطة» الأقوى للأمير وتدبيرها علناً عبر وساطة الوزير . وهذا مايفسر ، كما أرى ، حمل الرسائل الفلسفية والعلمية والأدبية التي كتبتها طبقة الوزراء الفرس أسماء رعاتها من الأمراء : «أخلاق ناصري» ، «أخلاق محتشمي» ، الخ... وماهو متنازع عليه هنا هو الوظيفة السياسية للفيلسوف/ الوزير باعتباره نسخة فارسية على نحو خاص للفيلسوف/ الملك الأفلاطونية ، والتي بها تُترجم الشخصية الصورية

للفيلسوف/ الملك سياسياً الى المعرفة/السلطة الإدارية للفيلسوف/ الوزير ، تاركاً المركز الإلهامي للملك محصّناً من جهة رمزية ضد الفشل السياسي . وقد أدرك ويبر جيداً هذا المقدار من المركز الحامي للوزير الفارسي عندما لاحظ أن «مركز الوزير الأعظم... يحمي الشاه ويحمي إلهامه»[٣٤] . وبرفعه لمنصب الفيلسوف/ الوزير فوق الانقسامات المذهبية والمدرسية الملازمة للثقافة السياسية الاسلامية وخارجها ، يصبح ذلك المنصب ومنصب الملك الملهم تجاوزاً كلاهما محصّن من جهة رمزية ضد عالم سريع التقلّب في النزاعات المعرفية والعقائدية . وهكذا تصبح ترجمة الفيلسوف/ الملك الأفلاطونية الى الفيلسوف/الوزير الفارسية ذات فائدة من ناحية سياسية ، في حين تحافظ على مساحة ملكية تبقى السلطة الالهامية للملك فيها محصّنة ضد أي انفجار خطير وتبرّرها .

ويرتكز النظر الى خواجة نصير الدين الطوسي على أنه فيلسوف/وزير على عرض نظري يرى البلاط الفارسي على أنه مؤسسة تستمد شرعيّتها من ذاتها وتقوم على حقوق من السلطة متميّزة خاصة بها . إن جميع أدوات السلطة ـ الشعارات والاحتفالات ، والشخوص والثقافات ، والضرورات الوظيفية ، والإسنادات الذاتية الهيكلية ـ هي حاضرة من ناحية تاريخية في ذلك البلاط وشرعيّته . ويسهل النموذج المثالي للفيلسوف/ الوزير ، المتمثّل في شخص خواجة نصير وارتباطاته بالاسماعيليين وبغيرهم ، يسهّل صياغة دراسة أخلاقية لذلك البلاط . وأصبح انتاج الرسائل المتعلّقة بالأخلاق بشكل خاص ، بحثاً في البلاط الفارسي يستمد شرعيّته من ذاته خلافاً لعلم الكلام والفقه الاسلاميين .

وسواء أكان إلقاؤها في صيغة رواية أخلاقية ، أي الأخلاق نفسها ، أم في صيغة نصيحة الملوك ، إلا أن دراسة الأخلاق راحت تبتعد عن الفقه الاسلامي بعدد من الرموز الهامة ؛ أولها ، وأسبق ماسبق منها ، هو أنها كانت تلقى بلغة فارسية غير منقولة ، وثانيها ، هو أن مكوّناتها من الأمثلة المروية مستمدة من تقاليد غير اسلامية بذات المقدار الذي استمدّت به من المصادر الاسلامية ، وثالثها ، هو أن وسيلة الإلقاء وواسطته ، الوزارة ، هي طبقة واضحة من غير رجال الدين تقف في تمايز مؤسساتي بالمقابلة مع رجال الدين الاسلامي ، ورابعها ، هو أن قاعدتها المؤسساتية تتوضّع داخل البلاط ، وهي متميّزة تماماً عن المدرسة والمسجد الجامع .

إن فهمنا لمثل تلك النصوص الفارسية عن الأخلاق ، «كأخلاق فارس» و« أخلاق محتشمي» ، يجب أن ترتكز على اعتراف بأنها قد كتبت بالفارسية في سياق ثقافة فلسفية

وأدبية طغت عليها العربية بتفوّقها اللغوي المقدّس . أمّا الإنتاج الثقافي لسلطة فكرية وسياسية فإنه يرتكز بالنسبة إلى خواجة نصير ، خارج نطاق هويّته المذهبية ، وعلى تبنّيه للفارسية تحديداً كمجال للبحث الأخلاقي . ويتضمّن المصير التأويلي لنصوص فارسية مثل «أخلاق ناصري» ثقلاً فكرياً من مصادر عربية لما قبل الاسلام مجتمعة في مصادر يونانية غير اسلامية وفارسية وهندية ، لكنه يقف مع ذلك ، في فضاء روائي يقع خارج نطاق أي واحدة من تلك القوى المكوّنة .

وأرغب بالمجادلة هنا في أن الإنتاج النصّي لأية رسالة أخلاقية باللغة الفارسية يقود الى انتاج أخلاقي لفضاء سياسي يقع خارجاً ، لكنه مجاور لأرض دينية اسلامية . واستخدام خواجة نصير للغة الفارسية يفضي الى ابتعاد عالم النص جراء ذلك عن أية إشارة مرئية الى المخيلة الدينية الاسلامية . بل إن رسائل من مثل «أخلاق ناصري» تعتمد ، حتّى خارج حدود الجانب اللغوي للبحث الأخلاقي ، على مصادر اسلامية وغير اسلامية الى حد كبير من أجل وصايا أخلاقية محدّدة . وبوصفه مؤلفاً لنص فارسي في الأخلاق يرتكز على مراجع قرآنية وأحاديث بقدر ما ارتكز على تقاليد يونانية وفارسية وهندية غيراسلامية ، فإن خواجة نصير في سيطرة كاملة ، ومنتفع سياسياً ، من الفضاء الأخلاقي والسياسي الذي تمّ بهذا الشكل اختباره في «أخلاق ناصري» و«أخلاق محتشمي» .

ويتجذّر انتاج ذلك الفضاء الأخلاقي والسياسي ، واعتماده على الفارسية كرواية أخلاقية تبريرية ، في الاستغلال المؤسساتي الذاتي للبلاط الفارسي . وكان البلاط الفارسي منتظماً طوال أزمنة العصر الوسيط في إنتاج نصوص تحمل شرعيّتها بذاتها . ويعتبر نص «شهر مقالة» (المعروف أيضاً «بمجمّع النوادر») لأحمد بن عمر نظامي عروضي ، المصنّف قرابة ٥٥٠/١١٥٥ ، مثالاً واحداً هاماً من بين أمثلة أخرى (مثل «سياسة نامه لنظام الملك المصنّف سنة ٤٧٩/١٠٨٦ ، أو «قابوس نامه» لقابوس بن ڤوشمغير المصنف سنة ٤٧٥/١٠٨٢) وجدت في مصالح الوظيفة أو الأداء المستقل للبلاط الفارسي باعتباره مؤسسة ذات شرعية ذاتية . وكان نظامي عروضي قد صنّف كتابه «شهر مقالة» لأبي الحسن حسام الدين علي ، ابن فخر الدين مسعود الغوري (٥٤٠ ـ ٥٥٨/١١٤٥ ـ ١١٦٣) الذي حكم باميان وطخارستان . إلا أن حسام الدين علي لم يصبح ، على كل حال ، ملكاً غورياً قط ، لأن شقيقه شمس الدين محمد (٥٥٨ ـ ٥٨٨/١١٦٣ ـ ١١٩٢) هو من خلف والده في الحكم ، ومع ذلك ، فقد أهدى نظامي عروضي كتابه «شهر مقالة» للأمير حسام الدين علي ، مشيراً اليه باسم «باديشاه» و«باديشاه ـ زاده»[٢٥] . والحقيقة هي أن العلاقة

بين نظامي عروضي والأمير حسام الدين علي كانت بالضبط على ذات نموذج ملك شاه/ نظام الملك أو ناصر الدين/خواجة نصير .

ويحدّد نظامي عروضي في كتابه «شهر مقالة» ، الذي أصبح بالنتيجة دليلاً للملكية والإرادة الملكية في فارس العصور الوسطى ، يحدّد العاهل الفارسي والبلاط الفارسي على أنهما شخصيات ومؤسسات للسلطة الملكية ذات استقلال ذاتي[٣٦] . إنه يتقدّم بشكل أكثر تحديداً الى : (١) إنتاج نص فارسي بخصوص وظائف وآداب البلاط الصحيحة ، و(٢) يُغنيه بالقصص والحكايات ذات الأصول غير القرآنية ، و(٣) يعين نفسه من حيث النتيجة في منصب الوكالة الشرعية لإصدار مثل ذلك الدليل وتبريره ، و(٤) يعمل من ثمّ على القائه في القاعدة المؤسساتية لبلاط الأمير حسام الدين علي . ويشكّل تآلف العوامل الأربعة تلك أمراً دستورياً لإقامة البلاط الفارسي كمؤسسة تكتسب شرعيّتها بذاتها ولها دراساتها ذات الصلة بالإضافة الى شعارات السلطة ورموزها . وضمن هذا الإطار يتوجّب علينا فهم آلية العمل السياسي/الفكري للفيلسوف/الوزيرالفارسي ، وعلينا ، بالتالي ، النظر الى شخص خواجة نصير على أنه فيلسوف/وزير فارسي ، وليس باعتباره شيعياً اثني عشرياً أو شيعياً اسماعيلياً حصرياً ـ ولاسيما من جهة علاقته بالأمير الاسماعيلي ناصر الدين عبد الرحيم وبالقائدين العسكريين ، هولاكو وأبغا .

ومن العوامل التي زادت في تحصين البلاط ضد السلطة المؤسساتية للمسؤولين الدينيين (سنّة كانوا أم شيعة اثني عشريين أم اسماعيليين) ، وعملت بذلك على حماية الفضاء «العلماني» من أجل الأداء السياسي للفيلسوف/الوزير ، كان الحضور المتوازن لعدد من الأديان في بلاطي المغول والايلخانيين كليهما . وراح المغول يوفرون تدريجياً حماية متوازنة الى حد ما لتابعيّتهم من النصارى والمسلمين والبوذيين والكونفوشيين .وقد حال الجمع بين الأديان هذا دون قيام دين محدّد ، والاسلام على وجه الخصوص ، بالوصول الى سلطة مؤسساتية مسيطرة . كما لم يؤد تحوّل محمود غازان خان (٦٩٤ ـ ٧٠٣/١٢٩٥ ـ ١٣٠٤) الى الاسلام الى تغيير ذي أهمية في قواعد السلوك المعهودة ، ولاسيما في المسائل المتعلقة بالإدارة السياسية للامبراطورية .

وسواء نظرنا الى خواجة نصير ضمن البلاط الاسماعيلي الحر ، والذي كان ملجأ آمناً نسبياً للعلماء والفلاسفة من جميع المعتقدات الدينية ، أو ضمن البلاط المتعدّد الأديان للقادة العسكريين الايلخانيين ، فإن كتاباته باللغة الفارسية ، وأعماله في القصص الأخلاقية ذات الشرعية الذاتية ، وأبحاثه العلمية المرجعية ، وتلاميذه وزملاءه من ذوي الأصول

الدينية والأثنية المختلفة يجب أن تقودنا في نهاية الأمر الى وضعه في مرتبة من الهوية تقع خارج نطاق التصنيفات الطائفية العامة أوالأخلاقية المجرّدة . ويقدّم المركز النموذجي ـ المثالي للفيلسوف/الوزير الفارسي وجهة نظر تاريخية متدرجة بخصوص العالم الاجتماعي والأخلاقي من زمن نصير الدين الطوسي ، والطبيعة السياسية لثقافته ، وعلاقته بالاسماعيليين ، والمغول ، ومن ثمّ بمجمل طبقة الوزراء والفرس التي تقع خارج نطاق هذه الحالات .

الحواشي

١ ـ انظر على سبيل المثال : شهاب الدين محمد النسوي ، سيرة جلال الدين منغبورتو ، تح . مينوفي (طهران ، ١٩٦٥) ، ص١١٠ ـ ١٣٠ ، عطا الله الجويني ، تاريخ جهان غوشاي ، تح . قزويني (ليدن ، ١٩١٢ ـ ١٩٣٧) ، م١ ، ص١٠٣ ـ ١٤٩ ، وترجمته الى الانكليزية بعنوان The History Of World Conqueror: لبويل (BOEL) مانشستر ، ١٩٥٨ ، م١ ، ص٢١٣ ـ ٢٤٠ .

٢ ـ انظر : مينوفي ، «الباطنية الاسماعيلية» في كتابه : تاريخ وفرهنك (طهران ، ١٩٧٣) ، ص١٧٠ ـ ٢٢٥ ، مدرسي رضوي ، أحوال وآثار خواجه نصير الدين الطوسي (طهران ، ١٩٧٥) ص١٣٦ ـ ١٣٨ ، مقلد ، نظام الحكم في الاسلام : أو النبوة والإمامة عند نصير الدين الطوسي ، (بيروت ، ١٩٨٦) ، ص٢٤٣ ، مقدمة ايفانوف لكتابه خواجه نصير ، روضة التسليم (ليدن ، ١٩٥٠) ، ص٢٤ ، دفتري ، الاسماعيليون : تاريخهم وعقائدهم (كمبردج ، ١٩٩٠) ، ص٤٠٧ ـ ٤١٠ ، وترجمته العربية ، سيف الدين القصير (ط٢ ، سلمية ، ١٩٩٧) .

٣ ـ مدرسي رضوي ، أحوال ، ص٨ ، الاسماعيليون ، ص٤٠٨ .

٤ ـ القاضي نور الدين الشوشتري ، مجالس المؤمنين (طهران ، ١٩٨٦) ، م٢ ، ص٢٠٧ .

٥ ـ مدرسي رضوي ، أحوال ، ص٨ ـ ٩ ، مقلد ، نظام ، ص٢٤٥ .

٦ ـ خواجه نصير الدين الطوسي ، أخلاق ناصري ، تح . مينوفي وحيدري (طهران ، ١٩٧٧) ، المقدمة ، ص١ ـ ٣٢ ، مادلونغ ، «أخلاقيات نصير الدين الطوسي...» في : كتاب الأخلاق في الاسلام (كاليفورنيا ، ١٩٨٥) ، ص٨٥ ومابعدها .

٧ ـ ملاحظات ايفانوف في : روضة التسليم للطوسي ، المقدمة ، ص١٧ ـ ٢٣ ، وكتابه : الأدب الاسماعيلي : مسح ببلوغرافي (طهران ، ١٩٦٣) ، ص١٣٥ ، بونوالا ، ببلوغرافيا الأدب الاسماعيلي (كاليفورنيا ، ١٩٧٧) ص٢٦٢ ، مقلد ، نظام ، ص٢١١ ـ ٢٢٧ .

٨ ـ دانشبزوه ، مقاله حول نصير الدين في مجلة : «مجلة دانشكداي أدبيات» ، ٣ (١٩٥٦) ، ص٨٢ .

٩ ـ انظر وصف خواجه نصير لمساهمته في غزو بغداد في : جويني ، تاريخ ، م٣ ، ص٢٨٠ ـ ٢٩٢ .

١٠ ـ كندي ، «العلوم الدقيقة في ايران في ظل السلاجقة والمغول» ، في : تاريخ كمبردج لإيران ، م٥ ، تح . بويل (كمبردج ، ١٩٦٨) ، ص٦٥٩ ـ ٦٧٩ ، ومقالة جورج صليبا في مجلة : Revue de Syntheses, السلسلة ٤ ، ٣ ـ ٤ (١٩٨٧) ، ص٣٦١ ـ ٣٧٣ .

١١ ـ مدرسي رضوي ، أحوال ، ص١٠ ـ ١٦ ، مدرسي زنجاني ، سيرة وعقائد فلسفية خواجه نصير (طهران ، ١٩٨٤) ، ص٤٩ ـ ٥١ .

١٢ ـ شوشتري ، مجالس ، م٢ ، ص٢٠١ ـ ٢٠٢ ، محمد باقر خوانساري ، روضة الجنات (طهران ، ١٩٨١) ، م٦ ، ص٢٢١ ـ ٢٢٢ ، ميرزا محمد تونكابوني ، قصص العلماء (طهران ، ١٩٨٥) ، ص٣٦٧ .

١٣ ـ انظر ملاحظات ايفانوف في «روضة التسليم «للطوسي» ، المقدمة ، ص٢٥ .

١٤ ـ مينوڤي وحيدري ، «أخلاق ناصري» للطوسي ، ص١٤ ـ ٣٢ ، وانشبزوه ، «أخلاق محتشمي» ، للطوسي ، (طهران ، ١٩٨٢) ، ص١٠ ـ ١٤ ، دفتري ، الاسماعيليون ، ص٤٠٨ ـ ٤١١ .

١٥ ـ ادوارد براون ، تاريخ فارس الأدبي (كمبردج ، ١٩١٨) ، م٢ ، ص٤٥٧ ؛ ج . ريبكا ، تاريخ الأدب الايراني (دوردرشت ، ١٩٦٨) ، ص٣١٣ ـ ٣١٤ .

١٦ ـ انظر الترجمة الانكليزية لـ «أخلاق ناصري» دويكن ، المقدمة (لندن ، ١٩٦٤) ، ص١٣ .

١٧ ـ الطوسي ، شرح الإشارات (قم ، ١٩٨٣) ، م٢ ، ص١٤٥ .

١٨ـ المصدر السابق ، م٢ ، ص١٤٥ .

١٩ ـ مدرسي رضوي ، أحوال ، ص١٣ .

٢٠ ـ الشوشتري ، مجالس ، م٢ ، ص٢٠٢ ـ ٢٠٨ ، كتاب «دبستان مذاهب» ، تح . رضا زاده (طهران ، ١٩٨٣) ، م١ ، ص٢٥٨ ، همائي ، مقدمة ، ص١٧ ، مدرسي رضوان ، أحوال ، ص١٤ ـ ١٦ ، مدرسي زنجاني ، سيرة ، ص٥٤ ـ ٢٦ ، الطوسي ، أخلاق محتشمي ، ص١٠ ـ ١٤ ، دفتري ، الاسماعيليون ، ص٤٠٨ ـ ٤٢٤ ، ٦٩٣ ـ ٦٩٤ .

٢١ ـ دفتري ، الاسماعيليون ، ص٤٠٨ .

٢٢ ـ بديع الزمان فروزانفر ، أحاديث مثنوي (طهران ، ١٩٨٢) ، ص٢٨ .

٢٣ ـ مدرسي رضوان ، أحوال ، ص١٢ .

٢٤ ـ انظر مقالة دبشي في مجلة Iran Shenasi ، ٢ (١٩٩٠) ، ص٣٢١ ـ ٣٤١ .

٢٥ ـ انظر مقالة مينوڤي في مجلة دانشكداي أدبيات ، ٣ (١٩٥٥) ، ص١ ـ ٢٦ .

٢٦ ـ مدرسي رضوان ، أحوال ، ص٩ ـ ١١ ، تونكابوني ، قصص ، ص٣٧٨ .

٢٧ ـ للمزيد انظر دبشي ، «فرهنك سياسي» ، ص٣٢٧ ـ ٣٣٧ .

٢٨ ـ انظر على سبيل المثال ، عباس اقبال ، الوزارة في عهد سلاطين السلاجقة (طهران ، ١٩٥٩) ، سورديل ، الوزارة العباسية من ٧٤٩ ـ ٩٤٦هـ (دمشق ، ١٩٦٠) ، كارلا كلوزنر ، الوزارة السلجوقية ، دراسة في الإدارة المدنية (كمبردج ، ١٩٧٢) لامبتون ، النظرية والتطبيق في الحكومة الفارسية في العهد الوسيط (ليدن ، ١٩٨٠) ، الدولة والحكومة في اسلام العصر الوسيط (اكسفورد ، ١٩٨١) .

٢٩ ـ كلوزنر ، الوزارة السلجوقية ، ص٦٢ ـ ٧٥ .

٣٠ ـ ماكس ويبر ، الاقتصاد والمجتمع (بيركلي ، ١٩٧٨) ، م٢ ، ص١١٤٧ .

٣١ ـ م ويبر ، مقالات في السوسيولوجيا ، تح . جيرث وكميلز (نيويورك ، ١٩٤٦) ، ص٤١٦ ـ ٤٤) .

٣٢ ـ المصدر السابق ، ص٤١٦ ـ ٤١٧ .

٣٣ ـ دبشي ، فرهنك سياسي ، ص٣٢٧ ومابعدها .

٣٤ ـ م . ويبر ، الاقتصاد والمجتمع ، م٢ ، ص١١٤٧ .

٣٥ ـ نظام عروضي ، شهر مقاله ، تح . قزويني (ليدن ، ١٩٠٩) ، ص٢ .

٣٦ ـ المصدر السابق ، ص٣ .

١٤

«أحياناً بالسيف، وأحياناً بالخنجر»: دور الاسماعيليين في العلاقات المغولية ـ المملوكية في القرن ٨/١٤

تشارلز ميلفيل*

بتسليمهم لحصنهم في جيرد كوه في ٢٩ ربيع الثاني ٦٧٠/ ٤ كانون أول ١٢٧١ وفشلهم في استعادة السيطرة على آلموت سنة ٦٧٤/ ١٢٧٥ ، توقف الاسماعيليون النزاريون ، وهم الذين سبق لهم التراجع بشكل كبير عن مسرح التاريخ ، عن توجيه أي تهديد سياسي للسلالة المغولية الجديدة الحاكمة في فارس[١] . وفي الوقت ذاته ، أصبح النظام المملوكي الجديد في مصر الى حد كبير ، في طريقه الى تدمير استقلال الفرع الغربي للاسماعيليين . فمع استلام الكهف ، القلعة الاسماعيلية الأخيرة ، في ٢٢ ذي الحجة ٦٧١/ ١٠ تموز ١٢٧٣ ، وإزالة قوتهم من سورية ، أكمل بيبرس الأول ماكان هولاكو قد بدأه في فارس سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦[٢] .

لكن بقيت للاسماعيليين فوائدهم ، على كل حال ، حيث لم يتردد بيبرس في استخدامهم ضد كل من عارضه ، قاصياً كان أو دانياً ، حتى عندما كان يقوم بإخضاعهم لسيطرته[٣] . وبما أن أعداءهُ كانوا خصوماً سابقين للاسماعيليين فلم يكونوا بحاجة الى كبير عناء لإقناعهم بالتعاون ، ولاسيما إذا كان ذلك يساعدهم في الحصول على رضا بيبرس .

---

* Charles Melville ، محاضر في الدراسات الاسلامية في جامعة كمبردج ، وزميل في كلية بيمبروك ، كمبردج ، ومحرر ـ مساعد للمجلد السابع من «تاريخ كمبردج لايران (كمبردج ، ١٩٩١) . كما ساعد في تأليف «النصارى والمسلمون في اسبانية» (وورمنستر ، ١٩٩٢) ، وحرّر Pembroke Persian Papers ، التي نشرها مركز الدراسات الشرق أوسطية (كمبردج) . وكذلك ساهم بكتابة العديد من المقالات العلمية والدراسات حول المغول الايلخانيين في الموسوعة الايرانية وفي عدد من المجلات والدوريات المتخصصة الأخرى .

ومن بين أهداف السلطان ، شكّل الفرنجة الصليبيّون أقرب الأهداف الى يده[٤] . وهم أنفسهم ، لم يحجموا عن استخدام القتلة ، إذ يبدو أن بوهيموند السادس حاكم انطاكية وطرابلس ، كان وراء مؤامرة لقتل بيبرس سنة ٦٦٩/ ١٢٧١ . وقد هدّد السلطان بالرد على ذلك الإطراء ، وحذّر بوهيموند من الاعتماد على مساعدة أبغا ، الإيلخان المغولي[٥] .

كما أن بارتولميو ، حاكم مرقية ، كان ضحية أخرى في تلك الفترة ضمن الضحايا الذين قصدهم بيبرس . ففي ربيع الأول ٦٧٠/ تشرين الأول ١٢٧١ ، أخبر بيبرس أمراءه أنه قد بعث ببعض «الفداوية» لتعقب حاكم مرقية الذي كان قد فرّ الى المغول . وعاد أحد الفداوية ليخبره بأنهم قد هاجموه وقتلوه . وقد أوردنا ذلك كمثال على كيفية توطيد السلطة ، «أحياناً بالسيف ، وأحياناً بالخنجر»[٦] . والواقع أن بارتولميو كان قد نجا بنفسه الى البلاط المغولي ، وعاد فيما بعد ليدافع عن قلعته ضد قلاوون[٧] ، لكن نوايا بيبرس بالقتل واضحة بشكلٍ كاف .

وهكذا تكون أرضية قواعد السياسة المملوكية قد أُرسيت في هذا المجال ، كما في مجالات أخرى عديدة ، من قبل بيبرس ، أول سلاطين المماليك الفاعلين . وبقي الفرار الى البلاط المغولي ، في الوقت نفسه ، خياراً جذّاباً للعديد من المعارضين للنظام المملوكي في مصر (من أمثال بوهيموند وبارتوليمو) . وبالمقارنة مع الصليبيين الذين تمّ طردهم من الأراضي المقدّسة سنة ٦٩٠/ ١٢٩٠ ، فإن الإيلخانيين الأكثر نأياً شكّلوا الخطر الأكبر على المماليك ، وهو مايتّضح من نظرة بيبرس وخلفائه الى الأمر واستيعابهم له . وقد دأبت عداوتهم تلك في الوجود حتى القرن الثامن/الرابع عشر ووصلت ذروة متأخرة لها زمن الناصر محمد (الملك الثالث ، ٧٠٩ ـ ٧٤١/ ١٣١٠ ـ ١٣٤١) عندما تعقّدت العلاقات التي كانت تسير في طريق التحسّن بالإنتقاض الشهير للأمير المملوكي شمس الدين قره سنقر المنصوري . وكان فراره الى فارس سنة ٧١٢/ ١٣١٢ قد أحيا المنافسة بالسيف والخنجر كليهما . ولو أن تلك الصراعات قد برهنت بالنتيجة على أنها قد حلحلت الأمور للتفاوض حول معاهدة سلام بين القوّتين الاثنتين .

ومأقصده في هذه المقالة هو تسليط الضوء على محاولات الناصر محمد المتنوعة لاغتيال قره سنقر (وآخرين) ضمن الإطار الواسع للعلاقات المغولية ـ المملوكية في عهده . وليست حقيقة أن الجماعات الاسماعيلية في سورية قد تدبّرت أمر المحافظة على هويّتها وسمعتها طوال مثل تلك الفترة بعد اندماجها الرسمي داخل الدولة المملوكية ، ليست هي الجانب الأقل أهمية في الحكاية . غير أن المكان لايسمح لي ، على كل حال ، بمعالجة هذه

المسألة هنا ، ولابمناقشة الشواهد على أنشطتهم خلال الربع الأخير من القرن السابع/الثالث عشر[٨] .

ولايشهد على بقاء الاسماعيليين على قيد الحياة في الجبال الواقعة الى الغرب من حماه تفاصيل المهمات التي قاموا بها في فارس وحسب ، بل والرحالة ابن بطوطة أيضاً الذي زار بعض قلاعهم سنة ٧٢٦/١٣٢٦ ووجد أن ذلك الفريق قد حافظ على شخصيّته الحصرية به . وقد أطلق عليهم اسم «سهام الملك الناصر» التي كانت تُرسل لتتعقّب كل من يفر الى العراق أو الى أي مكان آخر . غير أن ابن بطوطة يلاحظ ، على كل حال ، أنهم لم يكونوا منتصرين دائماً ، ويتابع إعادة رواية قصة قره سنقر[٩] . وكان الأخير ، وهو حاكم مملوكي سابق لحلب ، قد ساند الناصر محمد في استعادته لعرش السلطنة سنة ٧٠٩/ ١٣١٠ وتلقّى مكافأة على ذلك حاكمية دمشق . غير أن الرجلين بقيا في خشية أحدهما من الآخر ، خصوصاً لأن قره سنقر كان متورطاً في اغتيال الأشرف خليل ، شقيق الناصر ، سنة ٦٩٣/١٢٩٣ .

وقد تمّت معاينة الدليل على فعل قرة سنقر من قبل دونالد ليتل (D.Lile) الذي ناقش مايمكن تسميته أيضاً بالجوانب الفكرية للعداء المملوكي ـ المغولي في ضوء انتقاض قرة سنقر والأسلوب الذي تناولت به المصادر تلك القضية[١٠] ، ويورد كتّاب التراجم حوالي ست هجمات منفصلة على قره سنقر ، قائلين إن هجمات أخرى كثيرة قد نُفّذت وإن بعضاً من مائة اسماعيلي قد هلكوا في المحاولات التي استهدفت حياته[١١] . وبالجملة ، فإن الحوليات قد تضمّنت مواد مختلفة بخصوص قره سنقر والاسماعيليين ، لكن غالباً ماتيسّر تمييز صيغ مستقلة تتعلّق بحادثة بعينها . وتاريخ العيني ذو فائدة خاصة في تحديد معظم الحوادث المروية خارج السياق عند المفضّل والمقريزي ووضعها ضمن إطار تسلسلها التاريخي[١٢] . والأمر الذي لابدّ منه هو وجود تشابهات محددة بين الأحداث الموصوفة ، ومن الممكن أن يكون المخزون الأساسي ذاته من القصص قد أعيدت ببساطة روايته مع بعض التعديلات والمبالغات والأغلاط . ومهما يكن الأمر ، فإن معظم الأحداث تتطابق مع الحقائق العائدة للتاريخ السياسي والدبلوماسي لتلك الفترة ، ومن الممكن إيجاد سياق لها ضمن تسلسل الحوادث الواردة في كتب الأخبار .

وقد فرّ قره سنقر ، الذي كان لشكوكه بنوايا الملك الناصر تجاهه مايبرّرها ، الى أفراد من قبيلة الفضل في الصحراء السورية في ذي الحجة سنة ٧١١/نيسان ١٣١٢ . ثمّ التجأ بالنتيجة الى أولجيتو خان في ربيع الأول ٧١٢/تموز ١٣١٢ . وكان في صحبته آقوش الأفرم ، الذي كان مثل قره سنقر حاكماً لدمشق قبل الأخير ، ومعه حمو الأفرام ، وأيدمور

الزمر الزردكاش ، وبلبان الدمشقي وعدد من المماليك الآخرين . واستقبلهم أولجيتو بحفاوة ، وأقطع مراغه لقره سنقر وهمدان للأفرم[١٣] . وسرعان ماراح هؤلاء يشجّعون الإيلخان على شن هجوم على أراضي المماليك ، ورافقوا الجيش المغولي الذي ألقى الحصار على بلدة الرحبة على الفرات طوال معظم شهر رمضان ٧١٢/ كانون ثاني١٣١٣ . غير أن أولجيتو تخلّى بعد ذلك عن الحصار الذي تبيّن أنه آخر صراع ذي شأن بين القوّتين في سورية ، وعاد الى بغداد[١٤] .

وكانت المهمات الاسماعيلية لاغتيال المنتقضين قد بدأت على الفور تقريباً ، وطبقاً للعيني ، فإن قره سنقر قد توقّع ، وهو الذي رأى الجموع تحتشد لاستقبالهم في تبريز ، هجوماً للفداوية فنصح مرافقيه بارتداء دروع الزرد تحت ثيابهم . وبعد ذلك ببعض الوقت هاجم فداوي الأفرم وجرحه ، ولم ينقذه سوى درعه الواقي . وبعدعراك قصير تكاثر الجند على الفداوي وقتلوه . وأمر شوبان بإجراء تحقيق في الحادثة ، وتمّ تطويق كل من في تبريز من الغرباء الذين خضعوا للمسألة . واقترح الأفرم إجراء استعراض لهوياتهم ، بحجة أنه كان على معرفة بجميع الفداوية والعملاء السرّيين بفضل مركزه السابق كحاكم لسورية . ونُفّذ هذا الاجراء ، لكن تبيّن أن جميع المشبوهين كانوا تجّاراً نظاميين فأطلق سراحهم . واتّضح فيما بعد أن العميل الذي أدار الهجوم ، ويدعى [علاء الدين] علي بن المعلم من الحديثة ، كان قد تجنّب الظهور بدهاء وتمكّن من مغادرة المكان بصحبة تجّار من سلماس كان قد حضر معهم ، هو وفداوي ثان فشل في تنفيذ الجزء المخصص له في خطة الهجوم على قره سنقر[١٥] .

وبغض النظر عن التفاصيل واختلافاتها ، فإن هذه القصة تشبه واحدة أُعيدت روايتها في مصادر أخرى الى درجة تكفي لإظهار أن الوصف يتناول ذات الحادثة . فالهجوم كان بأمر من الناصر محمد الذي كتب الى حاكم مصياف يسأله تجهيز فداويين اثنين ، أمّا المهمة فقد كانت من تنظيم حاكم الرحبة ، بدر الدين الأزكشي[١٦] . وعولج الأفرم من جروحه واستعاد صحّته . وقيل إن محاولات أخرى عديدة قد استهدفت حياته دون نجاح[١٧] ، وإنه قد توفي بأسباب طبيعية في ١٣ محرم ٧/٧١٦ نيسان ١٣١٦[١٨] .

ويضع العيني هذه الحادثة بكاملها في العام ٧١١ هـ ، لكن الخطة لم تفقس إلا بعد معرفة الناصر محمد بنبأ فرار المماليك الى فارس . وعلى الرغم من عدم وجود دليل آخر على أن أولجيتو كان في أوجان عند وصول الفارين ، إلا أن ذلك مقنع تماماً ، سيما وأن المعلومات تفيد أنه سار الى تبريز عند سماعه نبأ الهجوم ، الأمر الذي أكّد له أن المماليك

كانوا لاجئين حقيقيين وليسوا جزءاً من خطة ما للغدر . واستقبل المنشقّين بعد ذلك في شامي ـ غازان ، خارج المدينة ، ولابدّ أن تاريخ الهجوم كان في وقت ما بين وصول المماليك في ٣ ربيع الأول/٩ تموز ومغادرة شوبان للقيام بالحملة على الرحبة في جمادى الثانية ٧١٢/ تشرين أول ١٣١٢ . وبذلت جهود إضافية إبّان تلك الفترة لتطويق الفداويين المشبوهين حقّقت بعض النجاح ، ولو أنه كان من الصعب انتزاع أية معلومات من أولئك الذين وقعوا في أيدي السلطات[١٩] .

ووقع هجوم اسماعيلي آخر عقب وصول آردو بغداد قادماً من الرحبة بوقت قصير . فقد تعرّض عدة أشخاص للطعن بالسكاكين في بغداد على أيدي «الفداوية الاسماعيلية» يوم ٣٠ ذي القعدة ٢٩/٧١٢ آذار ١٣١٣ .ولم يذكر قره سنقر على أنه الهدف ، والإصابة الوحيدة التي تمّت تسميتها كانت قائد الفداوية ، سعد الدين علي جكبين[٢٠] . وأكّدت وفاة سعد الدين تقارير إضافية وردت من بغداد أحضرها شقيقه جمال الدين عبيدة . وتمّ توقيف عدد من العملاء المسلمين (أي المماليك) وعُرضوا على مماليك الزردكاش الذين كانوا قد وصلوا مع قره سنقر[٢١] .

ليس من المؤكّد أن سعد الدين كان اسماعيلياً حقيقة . وكان قد عاد الى القاهرة سنة ٧١١ هـ بعد أن أمضى خمسة أشهر في بغداد يعمل في إدارة مهمة غير محدّدة[٢٢] . ولايمكن ربط وجوده في بغداد أصلاً بقره سنقر والمنشقّين الذين كانوا سنة ٧١١ هـ مايزالون في الأراضي المملوكية ، وماهو أكثر ترجيحاً هو أنه كان جزءاً من برنامج للتجسّس طويل الأمد[٢٣] . وكان الفداوية الاسماعيليّون ، الذين لم يشكلوا فرقاً خاصة وكانوا في جميع الاحتمالات طائفيين عاديين يجري اختيارهم وإرسالهم في مثل تلك المهمّات رغماً عنهم ، يكلّفون عادة لتنفيذ مهمّات محددة ، من خلالها صاروا تحت الإدارة العمليّاتية للعملاء النظاميين . ومن المحتمل أن سعد الدين كان قد عاد الى بغداد في وقت ما سنة ٧١٢ هـ للإشراف على مثل تلك المهمة ومتابعتها ، وماحدث هو أن غطاءه في العملية قد عُرض على المماليك التابعين للزردكاش ووجد نفسه مرتبطاً بالاسماعيليين العاملين تحت رعايته .

وتشير الدلائل الى أنه لم يتمّ اعتقال جميع الاسماعيليين ، على كل حال ، حيث نفذ الفداوية الاسماعيليون بعد ذلك باسبوعين ، أي يوم الجمعة ١٥ ذي الحجة ١٣/٧١٢ نيسان ١٣١٣ ، عملية اغتيال إضافية بأمر من الناصر ملك مصر . وكان الضحية هذه المرة شخص يقرب اسمه من اتيقولي[٢٤] . وعقب ذلك بفترة قصيرة ، انطلق أولجيتو عائداً الى السلطانية .

وربّما كان بالإمكان معادلة هذه الهجمات بما رواه المقريزي حول مقتل حاكم بغداد في أعقاب معاملته القمعية لتاجر كان يشتري المماليك لملك ناصر . أمّا المهاجم فقد فرّ الى مصياف[٢٥] . وتسبّبت هذه الأنباء بقلق إضافي لقره سنقر وشوبان وللوزير الإيلخاني ، علي شاه ، الذين ضاعفوا من جهودهم ، فتمكّنوا من التعرّف على أربعة أشخاص واعتقالهم ، وحصلوا على معلومات من أحدهم تحت التعذيب[٢٦] .

أمّا أول هجوم فعلي على قره سنقر نُقل الينا فقد وقع يوم الاثنين ١٧ ربيع الأول ٧١٤/ ١تموز ١٣١٤ ، عندما تعرّض للطعن بسكّين[٢٧] . وقد نقل عميل مملوكي نبأ قيام رجلين بالهجوم على الأمير في السلطانية وجرحه . وقتل أحد الرجلين المهاجمين ونجا الآخر . وتسبب هذا الهجوم بمقتل عدد كبير من العرب والمستعربة الموجودين في تبريز . ووصلت أنباء إضافية تفيد أن الجرح أصاب ساق قره سنقر ، لكنه عولج بنجاح تمكّن من الركوب مرة أخرى[٢٨] . ويبدو أن تلك كانت المناسبة الوحيدة التي نجح فيها الفداوية في إصابة قره سنقر بجروح[٢٩] .

وربّما كانت حالة تهوّش الناصر محمد العصبية إزاء قره سنقر تقف وراء الهجوم المملوكي على ملطية في محرّم ٧١٥/ نيسان ١٣١٥ ، وطبقاً للمقريزي ، فإن الناصر قد أمر بتلك الحملة لأنه كان قد بعث بمجموعة من الفداوية من مصياف لقتل قره سنقر ، لكن شخصاً كردياً يقرب اسمه من مندوح كان قد وصل ملطية لجمع الضرائب باسم شوبان كشفهم . وخشي حاكم ملطية ، ويدعى ميزمير ، أن يأخذ مندوح مكانه من الإمارة فدخل في مؤامرة مع السلطان المملوكي لتسليمه المدينة . وعندما وصل الجيش المملوكي استسلمت ملطية واعتقل مندوح ، لكنه لم يلبث أن فرّ ونجا فيما بعد[٣٠] . وحوصرت المدينة ، لكن شوبان الذي ترأس قوة مغولية تمكّن من استعادتها على وجه السرعة.[٣١] وربّما كان توضيح المقريزي للغارة وتفسيره لها مساوياً في أهميّته أي تفسير آخر.[٣٢] وإذا ما كان صحيحاً فإنه يشكّل دليلاً إضافياً على تأثير انتقاض قره سنقر في توتر العلاقات المغولية ـ المملوكية . وكانت الحملة قد ابتدأت في وقت متأخر من ذي القعدة ٧١٤/ شباط ١٣١٥ ، ولذلك يظهر أن المزيد من الفداويين كانوا قد أُرسلوا ضد قره سنقر في وقت أبكر من ذلك العام .

وأمضى قره سنقر الشتاء التالي في بغداد بينما كان أولجيتو في موغان . وفي وقت مابين رمضان ٧١٥ ومحرّم ٧١٦ كانون أول ١٣١٥ وآذار ١٣١٦ ، تعرّض قره سنقر لهجوم آخر لكنه لم يُخدش[٣٣] . وقد يعبّر عن استياء الناصر جرّاء فشل الجهود لاغتيال قره سنقر

مرسوم أصدره سنة ٧١٥/١٣١٥ ، وفيه يُنهي حالة إعفاء الجماعة الاسماعيلية في مصياف من استحقاقات مالية متنوعة كانت مفروضة على الناس الآخرين في منطقة حماه[٣٤] .

وأختُتم عهد أولجيتو بإشارة مريرة إلى العداوة وصلت الى أحد القادة في الحجاز . وكانت ولاية أبي سعيد والسلطة المتنامية لنائبه شوبان قد جلبت معها المزيد من التوجهات التوفيقية الى الإيلخانية[٣٥] . إلا أن وجود قره سنقر في فارس كان يعمل في اتّجاه معاكس للجهود المتواصلة للناصر محمد لإزاحته . ويتّضح من قصص متنوعة أن محاولات عدة قد استهدفت حياة قره سنقر إبّان عهد أبي سعيد (٧١٧ ـ ٧٣٦/١٣١٧ ـ ١٥٣٥) ، وكان لها أثر هام في مفاوضات السلام بين القوّتين الاثنتين . والشخصية المتقدّمة هنا هي مجد الدين السلاّمي[٣٦] . فقد كان منغمساً عن قرب بالمفاوضات من جهة ، وبمهمات الفداوية من جهة أخرى ، حيث نجد العديد من الحكايا المتعلّقة بالفداوية إمّا مرتكزة على تقارير مأخوذة عن السلاّمي نفسه ، أو أنها تذكر دوره في الأحداث ، ممّا يجعل الأمر صعباً أحياناً للتمييز بين حوادث تحمل جميعها شبهاً أسروياً شديداً .

كان السلاّمي قد بنى علاقة حميمة مع وزير أبي سعيد ، علي شاه ، ورعى اتّصالات ودّية بين علي شاه وناظر الخاص المملوكي ، كريم الدين الكبير . وصار السلاّمي يستقبل أي شخص يصل من القاهرة الى فارس على أنه ضيف عليه . وفي سياق العام ٧١٩/١٣١٩ ، بعث الناصر محمد برسالة الى أمير مصياف يطلب منه بعض الفداوية . فتمّ إرسال ثلاثين رجلاً أقاموا في القاهرة برواتب مجزية . وعندما وصل رسول للسلاّمي ، ربّما في وقت مبكّر من عام ٧٢٠ هـ ، تمّ إرسال الفداوية معه عند عودته الى فارس ، لكن واحداً منهم خانهم وكشف أمرهم لقره سنقر الذي راح يطوّقهم واحداً واحداً[٣٧] . ومع ذلك ، تمكّن واحد منهم من مهاجمة قره سنقر على الرغم من أنه قد هلك في تلك المحاولة . عند ذاك ، أعلن قره سنقر الانذار بالخطر ، وأشاع الفداوية أن لم يحضروا لقتله وحده ، بل ولقتل أبي سعيد وشوبان وعلي شاه أيضاً . وقد تسبّب ذلك بهلع كبير بين المغول ، وكان أبي سعيد خائفاً لدرجة أنه رفض مغادرة خيمته لمدة أحد عشر يوماً . وكان ردّ فعل السلطات المغولية هو تطويق وتعذيب العديد من المشبوهين في تبريز . ومن حسن حظ السلاّمي أنه كان بعيداً عن المكان في تجارة له في ذلك الوقت ، لكنه أستُدعي الى البلاط من قبل شوبان[٣٨] .

في غضون ذلك ، هوجم قره سنقر مرة ثانية بينما كان خارجاً الى الصيد . فقد قفز فداوي الى حصان قره سنقر بينما كان يعبر نهراً ، لكنّ الحصان اشرأب عالياً وتمكّن الأمير من النجاة في حين هرع مماليكه الى قتل من كان سيكون قاتله[٣٩] .

وبوصول السلاّمي الى أوردو اتّهمه شوبان بإحضار الهدايا ورسائل السلام من الناصر لمحمد ، في حين كان الأخير يبعث بالفداوية لزرع الفوضى والإضطراب . وقد احتجّ السلاّمي ببراءته من أية معرفة للفداوية ، مشيراً الى غيابه عن مسرح الأحداث في زمن وقوع الهجمات ، وقال أنه لايمكن تحميله مسؤولية ماقد يكون سلطان المماليك قد فعله في السر . وتدخّل علي شاه في صالحه . إلا أن أنباءً كانت قد وصلت من بغداد بعد ذلك بخصوص هجوم آخر استهدف حياة الحاكم هناك . ومع أنه نجا من الإصابة ، إلا أن الضربة أصابت أحد أمراء المغول الذين كانوا في صحبته . وفرّ الفداوي قبل أن يقتل نفسه عندما وجد أنه واقع في الأسر لامحالة .

وصبّت هذه المعلومات الزيت على قلق شوبان وشكوكه ، فوافق مع علي شاه على إرسال سفارة الى الملك الناصر لمعرفة فيما إذا كان السلطان المملوكي راغباً حقّاً في السير على طريق السلام كما كان يظهر في رسائله ، وماهو هدفه من إرسال الفداوية الى الأراضي المغولية . وأُسندت الى السلاّمي مهمة رئاسة هذه البعثة[٤٠] .

وصل السلاّمي الى حماه يوم التاسع من ذي الحجة ٧٢٠/ ١٠ كانون ثاني ١٣٢١ ، وكان في دمشق مع نهاية ذلك الشهر ، وأُستقبل في القاهرة في محرم ٧٢١/ شباط ١٣٢١ . وقام بنقل رغبة المغول في السلام ولخّص الشروط التي اقترحها أبو سعيد . ويكشف ذلك كله المدى الذي وصلت اليه قضية قره سنقر والمهمات التي أُرسلت لقتله على العلاقات المملوكية ـ المغولية في ذلك الوقت . ومن بين الشروط الستة المذكورة نجد أن ثلاثة منها كانت تتعلّق بهذه المسألة :

١ ـ سوف ينهي الناصر محمد وجود الفداوية في الأراضي المغولية ويضمن عدم دخول أي منهم اليها .

٢ ـ لن يسعى المماليك الى استعادة أي شخص يفرّ الى فارس ، ولن يُجبر أي شخص على العودة لأنه كان يقيم في الأراضي المغولية ويحظى بالإحترام المخصّص لضيوفهم .

٣ ـ لن يسعى السلطان المملوكي إلى استعادة قره سنقر ، الذي لن يثار أي جدل آخر حوله لأنه كان يقيم في الأراضي المغولية ويحظى بالاحترام المخصص لضيوفهم .

وأخيراً طلب المغول من الناصر إرسال مبعوث موثوق مزوّداً بوثائق من السلطان ، حيث عند ذاك سيقسم أبو سعيد وشوبان على المحافظة على السلام بينهما ، وتصبح البلدان بمثابة البلد الواحد[٤٢] .

وبعد شيء من التردّد ، قرّر السلطان الموافقة على هذه العروض مضيفاً اليها بعضاً من

عنده . وربّما يكون وقع تحت تأثير اكتشاف جماعة من الفداوية في القاهرة أرسلهم قره سنقر لقتله . واضطرّ لاتّخاذ احتياطات لحماية شخصه عندما صار يظهر راكباً في الشوارع[٤٣] .

وفي نهاية رجب ٧٢١/آب ١٣٢١ أرسل السلاّمي الى فارس محمّلاً بالهدايا السخيّة للإيلخان[٤٤] . غير أن ذلك كان لايزال بعيداً جداً عن كونه نهاية لمسألة قره سنقر والفداوية . إذ على الرغم من أن المعاهدة صدّقت أخيراً عام ٧٢٣ هـ ، إلا أن التضاد تواصل بين مالخّصته بنود المعاهدة من حيث المبدأ وبين ماحدث بالفعل .

وبوصول السلاّمي الى القاهرة حاملاً عرضاً بالمعاهدة من أبي سعيد ، جرى تجنيده من قبل السلطان ليكون عيناً له في البلاط المغولي ، ويشرف على مهمات الفداوية[٤٥] . وعندما عاد الى فارس سنة ٧٢١/ ١٣٢١ ، استغلّ السلاّمي مركز الثقة الذي سبق له التمتّع به وأبقى اتّصالاً له بالسلطان الذي بعث عندئذ بعدد من الفداوية الى هناك . وجرى اعتقال ثلاثة منهم مصادفة ، لكنّ الرابع الذي كان يحمل رسالة (الإدانة) من السلطان الى السلاّمي تمكّن من النجاة والعودة الى مصياف . وواصل السلاّمي جهوده لتنمية السلام وتدعيمه بين المملكتين[٤٦] .

وفي ٢٦ ربيع الأول سنة ٧٢٢/ ١٤ نيسان ١٣٢٢ ، وصلت سفارة كبيرة من أبي سعيد الى مصر راغبة في عقد معاهدة السلام . وأعاد المبعوثون تكرار طلبهم ، بعد أن أشاروا الى أن الإيلخانية أصبحت في ذلك الوقت دولة اسلامية بكل معنى الكلمة ، من أجل الحصول على قسَم بألا يجري إرسال الفداوية من مصر بعد الآن . ويبدو ، على كل حال ، أن تغييراً في النوايا حول مسألة عودة المنشقّين كان قد حدث آنئذ ، إذ نرى أبا سعيد يتقدّم باقتراح إعادة أي شخص يحضر الى أي بلد من البلدين وإعادته الى بلده . أمّا الناصر محمد فقد عارض هذا الأمر ـ ربّما لأن المنشقّين القائمين حينئذ مثل قره سنقر لم يكونوا مشمولين به ـ وفيما عدا ذلك استجاب برضا واستحسان ، ووافق على جميع عروض أبي سعيد مضيفاً اليها بعضاً من عنده . والأكثر أهمية من ذلك كله هو طلب الناصر ذكر اسمه في خطبة الجمعة الى جانب اسم أبي سعيد ، وأن يتمّ تعيين السلاّمي في (الأردو) المغولي باعتباره تاجراً رسمياً للسلطان ، يشتري له المماليك والعبيد . ثمّ عيّن الناصر محمد أيتمش ليتولى رئاسة السفارة التي ترد الزيارة وتتابع مفاوضات الشروط النهائية[٤٧] .

وفي مجريات تلك المهمة ، أخبر شوبان أيتمش أنهم قد بلغوا بجميع شروط السلطان

وعروضه ، لكن في ما يتعلّق بقره سنقر (الذي لم يأت الناصر محمد على ذكره فعلاً) فقد كان رجلاً عجوزاً وغريباً جاء فارس خوفاً من السلطان ، وكان من المناسب أن يكون ضيفاً عليهم . واعتذر عنه وطالب السلطان باسمه التأكيد على أنه سيلتزم بالشروط المعروضة سابقاً ، ألا وهو عدم إرسال المزيد من الفداوية[٤٨] .

ويوم الاثنين ١٤ جمادى الثانية ٧٢٣/ ٢٠ حزيران ١٣٢٣ ، وصل مبعوثو أبي سعيد الى القاهرة ، وأعلموا السلطان بموافقته على بنود المعاهدة وامتثاله لها ، وهي التي كانت قد صُدّقت رسمياً في القاهرة آنئذ . وغادرت البعثة القاهرة في ٢٢ جمادى الثانية/ ٢٨ حزيران . واستدعي كريم الدين السلاّمي الى مصر لإجراء مناقشة خاصة مع السلطان[٤٩] .

وكان مبعوثو أبي سعيد قد أثاروا مسألة الفداوية ، مشيرين الى هجوم آخر ، وقع بعد مغادرة الأخير بفترة قصيرة ، على الرغم من الضمانات التي تضمّنتها الوثيقة التي أحضرها أيتمش . وذُكر أن الهجوم لم يستهدف سوى رجل «غريب يعيش بيننا» - ربّما قره سنقر - بخاصة ، لكن الفداوي قتل واحداً من كبار الأمراء والنوّاب . وبما أن ذلك شكّل خرقاً لأحد شروط المعاهدة الأولى ، فقد طالب المبعوثون بتفسير لذلك . وبعد شيء من التأخير ، أنكر السلطان أي معرفة بالمسألة . «إن هؤلاء الناس هم في بلدكم لأنني قد طردتهم من بلدي» . وما أن يتمّ السلام ويتحقّق ، فلن يتم إرسال فداويين آخرين ، ولن تستأنف مهماتهم . وأنهى التاجر الناصر الأمر بأن أقسم بالله أنه لم يكن يعرف شيئاً عنهم[٥٠] .

ولم يعمد المصدر ذاته الى إخفاء غدر الناصر حيال هذه المسألة ، على كل حال ، إذ ما أن وصل السلاّمي الى القاهرة استجابة لطلب كريم الدين حتى أخبره السلطان بأن عليه العودة الى فارس ومعه فداوي . وكان الأخير قد بعث به حاكم مصياف والعليقة ، وستره كريم الدين في القاهرة لمدة أربعة وثلاثين يوماً[٥١] . واحتجّ السلاّمي بأن ذلك انتهاك للمعاهدة التي سبق التوصل اليها للتو ، وأنه إذا ماكشف المغول تورّطه ، فلن يواجه نهاية عنيفة وحسب ، بل إن مصالح السلطان في فارس ستتعرض للخطر . ولم تلقَ هذه الاحتجاجات أذناً صاغية من الناصر محمد ، الذي أخبر السلاّمي بأن قره سنقر والآخرين كانوا يشعرون بالأمان الآن جرّاء تلك المعاهدة . وأرسل الى فارس ومعه الفداوي الذي وضعه في منزل أحد عملاء السلطان هناك[٥٢] .

وبقي الفداوي مستتراً حتى عيد الفطر (١شوال ٧٢٣/٣ تشرين أول ١٣٢٣) ، عندما

كان قره سنقر والآخرون في «الأردو» يقدّمون تهانيهم الى أبي سعيد وشوبان أولاً ، ثمّ الى الوزير علي شاه(٥٣) . وكان السلاّمي حاضراً في مجلس علي شاه عندما بعث بعميله لإحضار الفداوي . وأعطى العميل الفداوي السكين المخصصة لهذه المهمة ، ووصف له هدفه ، وأعطاه إشارة عندما يهمّ قره سنقر بالمغادرة . وحدث أن كان حاكم الروم ، تيمورتش بن شوبان ، حاضراً في المجلس أيضاً ونهض ليغادر بعد قرة سنقر مباشرة . وكانت له رأس جميلة ذات شعر رمادي ويرتدي ، مثل قره سنقر ، رداء شرف أحمر أنعم به أبو سعيد عليه(٥٤) . وبالصدفة نادى علي شاه قره سنقر ليعود اليه ويقول له كلمة ، بحيث أصبح تيمورتش هو من غادر أولاً فعلاً . وهاجم الفداوي تيمورتش خطأ ظنّاً منه أنه كان قره سنقر ، وسمع قره سنقر الجلبة فأدرك أنه هو المقصود بهذا الهجوم(٥٥) .

ووقع السلاّمي في ورطة خطيرة ، لأنه تمّ التعرّف على الفداوي الذي اعتُقل على الفور ، وعُلم أنه كان قد حضر الى فارس بصحبته . واستدعاه شوبان وراح يعذّبه بعد أن اتّهمه هو والناصر محمد بالعقيدة الفاسدة . وظنّ السلاّمي أنه قد قُضيَ عليه ، لكنه استمر يقسم على براءته . وتدخّل علي شاه قائلاً أنه كان متأكّداً أن السلطان لن يحنث بيمين أقسمه على القرآن . وبناء على ذلك فقد تقرّر انتزاع اعتراف من الفداوي المسكين بدلاً من ذلك ، وهو الذي عانى من التمثيل بجسده وهو صامت بينما كان السلاّمي يدعو الله أن يصبّره ويجعله يخفي ارتباطهما . ثمّ أحضر شوبان كلباً أسود متوحّشاً . فأطلق الفداوي المرتعد صرخة مرعبة ، فحشيت فمه بِكُرة وأطلق عليه الكلب الذي مزّقه قطعاً قطعاً وراح يلتهمه . ونجا السلاّمي(٥٦) .

وهناك قصة أخرى رويت على ذمّة السلاّمي ربّما تكون نسخة مموّهة عن الحادثة ذاتها ، لأنها وقعت في يوم عيد أيضاً في سنة مجهولة ، وكان لابن شوبان ضلع فيها ، لكن فيها من الاختلافات مايكفي لأن تشير الى مناسبة أخرى . ففي المجلس حدث أن كان قره سنقر جالساً على حاشية لثوب دمشق خواجة ، وعندما وثب الفداوي الى الأمام ، رأى دمشق السكّين تلمع فنهض يريد الفرار ، فسحب ثوبه من تحت قره سنقر الذي انقلب وسقط أرضاً ، ولذلك ، وقعت الضربة بدون أذى في الهواء ، وقطعت سيوف مماليك قره سنقر الفداوي قطعاً قطعاً ، في الوقت الذي التفت فيه قره سنقر الى السلاّمي واتّهمه بأنه كان يستر الفداوي ، وذهب الإثنان الى حضرة أبي سعيد ، وطالب قره سنقر بتأكيد ضمانة نفسه وقال : «حتى الطيور يمكنها الإتكال على فروع الشوك لتحميها من الحرارة والبرودة» . وسأل أبو سعيد السلاّمي الى متى سيبقى يأوي الفداوية بينما هو مقيم بينهم . فنفى السلاّمي

تقديم المأوى اليهم ، لكنه سمع الناصر يكرّر القول إن قره سنقر قتل شقيق السلطان ، وهو لن يكف عن محاولة الانتقام منه حتى لو اضطرّه ذلك لإفلاس خزينة مصر . وقال السلاّمي أيضاً أن الفداوي كان في البلد قبل معاهدة السلام ، ولذلك لم يكن مشمولاً بها . ويفترض أن شوبان كان قد شاهد حقيقة ذلك ، ولم تكن لديه الرغبة ليقف بين السلطان وبين المملوك الذي قتل شقيقه ، فأسدل الستار على القضية(٥٧) .

وهناك حديث مشابه تقدّم به ايتمش في مناسبة أخرى ، في سياق مهمّته الدبلوماسية الثانية الى الايلخانية(٥٨) . فإذا ماكانت تلك القصة تتناول بالفعل حادثة منفصلة عن تلك التي ذكرت أعلاه فلابدّ أن الفداوي كان مختبئاً لمدة تقرب من ثلاث سنوات ، إذ أن معاهدة السلام أبرمت في نهاية الأمر سنة ٧٢٣ هـ ، نتيجة لسفارة ايتمش الأولى ، أمّا مهمّته الثانية في فارس فقد كانت في منتصف صيف ٧٢٦/١٣٢٦(٥٩) . ولابدّ أن آخر محاولة موثّقة على حياة قره سنقر قد وقعت في وقت متأخّر من عام ٧٢٦ هـ . وطبقاً لمملوكي ايتمش ، قتيبة وكورماز ، اللذين كانا قد وصلا الى الأردو قبل عيد الأضحى بثلاثة أيام (١٠ ذي الحجة/ ٧ تشرين الثاني ١٣٢٦) ، فقد تعرّض قره سنقر للهجوم يوم العيد بينما كان يغادر خيمة أبي سعيد بصحبة أمراء مغول آخرين . وبرؤيته لمهاجمه رمى بنفسه على الأرض ، وقتل الفداوي بينما كان لايزال راكباً على صدر قره سنقر . ونهض قره سنقر يهتزّ مذعوراً وقد سقطت عنه عمامته وتمزّقت ثيابه .

وجلبت الضجة أبا سعيد من خيمته . وأحضر المملوكان أمام شوبان الذي هدّد بتمزيقهما الى قطع صغيرة وبتبوير معاهدة السلام مع الناصر محمد . ويبدو من شهادتهما ، على كل حال ، أنهما كانا (خلافاً للسلاّمي) بريئين من أية معرفة بالفداوي ، وأن قره سنقر هو من سارع الى نجدتهما ، لقد شاهد مهاجمه مرّات متكرّرة ، متنكّراً ، في زي تاجر ، وحاول دائماً البقاء بعيداً عنه . وعندما رآه يخرج من بين الجموع ، رمى بنفسه أرضاً ، وكان بتقدير من الله أن استدار بالطريقة التي حدثت بينما كانت السكّين تهوي نحوه . ولم يكن المملوكان يعلمان أي شيء حوله ، وباركه الوزير على تدخّله ، والتفت شوبان نحو المملوكين قائلاً : «كُتِبَتْ لكما حياة ثانية»(٦٠) .

لم يجر توثيق جيد لمهمة قتيبة وكورماز ، لكن لابدّ أنهما قد أرسلا الى فارس عقب عودة ايتمش في تموز ١٣٢٦ . وروي أن كورماز قد عاد الى القاهرة في النصف الأول من عام ٧٢٧ هـ ، حيث ساعدت المعلومات التي أحضرها الأمير حسام الدين حسين بن خربندا في اتّخاذ القرار بالعودة الى الإيلخانية . وكان قد فرّ الى مصر قبل ذلك بسنتين ، وأنه تولّى

منصب «أمير أربعين» . فغادر القاهرة يوم الخامس من جمادى الأولى سنة ٧٢٧/ ٢٩ آذار ١٣٢٧[٦١] .

إنه لأمر هام أن المغول كانوا يضغطون من أجل عودة حسام الدين بسبب معاهدة السلام التي عدّلوا فيها عرضهم الأوّل واقترحوا عودة إلزامية للاجئين الى أوطانهم . لكنّ الناصر محمّد فضّل الشرط الأصلي وهو أنه ليس على اللاجئين العودة خلافاً لإرادتهم . وشكّل فرار تيمورتش الى مصر في أعقاب سقوط والده شوبان ووفاته في محرّم ٧٢٨/ تشرين الثاني ١٣٢٧ ، أزمة دبلوماسية ، مع ضغط مشابه ، ولو أنه أشد ، من قبل أبي سعيد لإستعادة اللاجئ . وتعتبر قضية تيمورتش قضية منفصلة عن مسألة الاسماعيليين ، التي تصل الى دائرة كاملة عند هذه النقطة . وعلى الرغم من أن الناصر محمد رفض طلبات لتسليم الفار تيمورتش ، إلا أنه مال الى عرض مغولي بإرسال رأس قره سنقر مقابل رأس تيمورتش ، وأعدم تيمورتش على يدي الناصر وأُرسل رأسه مع ايمتش الى البلاط المغولي ، لكنّ قره سنقر توفّي في مراغة قبل أن يتمكّن أبو سعيد من الوفاء بالتزامه في المقايضة . وفي صيغة ابن بطّوطة الملوّنة عن الحادثة ، نجد قره سنقر يموت مسموماً بسمّ تناوله بنفسه[٦٢] .

وبوفاة قره سنقر زال الهدف الرئيسي لهجمات المماليك في فارس . ولم نعد نجد في كتب الأخبار روايات إضافية حول حوادث أخرى . على الرغم من أن الأسطورة القائلة ببقاء الفداوية مصدراً قائماً للتهديد ، برهنت على أنها ذات ديمومة[٦٣] .

وهكذا رأينا أن سلسلة من الهجمات الفداوية كانت قد شُنّت من مصر المملوكية الى قلب فارس المغولية لفترة دامت قرابة خمسة عشر عاماً ، أي من ٧١٢/ ١٣١٢ الى ٧٢٦/ ١٣٢٦ ، وكانت موجّهة ضد قره سنقر بشكل خاص ، لكن ليس حصرياً . ونجا قره سنقر بفضل يقظته وحسن طالعه ، ولم يتح الفرصة للناصر محمد كي يشفي غليله بقتله[٦٤] . ومع أن نسبة جميع تلك الهجمات الى الاسماعيليين تعتبر من باب الفرضية والتخمين ، إلا أنه روي أن أولئك القتلة ، في كل مرة ورد ذكر لأصولهم ، جاؤوا من القلاع الاسماعيلية في سورية ، ومن مصياف في العادة . لكن من غير المحتمل أنهم حافظوا على إخلاص لتلك المهمّات على النحو الذي ورد في الروايات ، وليس من شك في أن المصادر تكشف عن استمرار الصورة المشوهه للاسماعيليين في الوجود ، وكذلك الإشاعات التي كانت تحيط بجماعتهم[٦٥] . ومع ذلك ، فإن الدليل على تورّطهم يبدو واضحاً بشكل معقول . ولم تشجّع تلك الهجمات المغول عى التفاوض مع الناصر محمد على السلام في

محاولة منهم لوضع حد لها وحسب ، بل وساهمت في وضع معاهدة ١٣٢٣/٧٢٣ الى حد ما وذلك عندما تواصلت بالوتيرة ذاتها دون كلل . وبغضّ النظر عن الخطر الذي أحدثته في فارس ، إلا أنه من المحتمل أن المغول قد قبلوا فكرة أن المهمات الفداوية كانت موجهة ضد قره سنقر وحسب ، وليس ضد الدولة الإيلخانية . وشهدت السنوات الأخيرة من عهد أبي سعيد تناقضاً متدرّجاً في التوتّر بين القوّتين الاثنتين .

الحواشي

١ ـ رشيد الدين ، جامع التواريخ ، م٢ ، تح . علي زاده (باكو ، ١٩٥٧) ، ص١٤٠ ، وانظر أيضاً هدجسون ، فرقة الحشاشين (لندن ، ١٩٥٥) ، ص٢٥٨ ـ ٢٧٠ ـ ٢٧٥ .

٢ ـ خويطر ، بيبرس الأول ؛ جهوده وإنجازاته (لندن ، ١٩٧٨) ، ص١١٨ ـ ١٢٦ ، ثورو ، أسد مصر ، السلطان بيبرس الأول والشرق الأدنى في القرن الثالث عشر (لندن ، ١٩٩٢) ، ص١٤٧ ومابعدها .

٣ ـ ابن شداد ، تاريخ الملك الظاهر ، تح . هوتيه (وايزبادن ، ١٩٨٣) ، ص٣١٢ .

٤ ـ ثورو ، أسد مصر ، ص٢٠٤ ـ ٢٢٢ (وبدلاً من ١٨ آيار تُقرأ ١٨ حزيران) .

٥ ـ ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر ، تح . خويطر (الرياض ، ١٩٧٦) ، ص٣٧٦ ـ٣٧٧) ، ومقالة ديفريمري في مجلةJournal Asiatic ، سلسلة ٥ ، العدد ٥ (١٨٥٥) ، ص٦٥ ـ ٦٦ ، ابن الدواداري ، كنز الدرر ، م٨ ، تح . هارمان (القاهرة ، ١٩٧١) ، ص١٥٧ ـ ١٦٠ .

٦ ـ ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر ، ص٢٩٥ ، المقريزي ، كتاب السلوك ، تح . زيادة وعاشور (القاهرة ، ١٩٣٦ ـ ١٩٥٨) ، م١ ، ص٥٩٩ ـ ٦٠٠ ، ثورو ، أسد مصر ، ص٢٠٨ .

٧ ـ ابن عبد الظاهر ، تشريف الأيام ، تح . كامل (القاهرة ، ١٩٦١) ، ص٨٧ ، وانظر مقالة اروين حول الفتوحات المملوكية في مملكة طرابلس في كتاب «الصليبيّون والاستيطان» ، تح . ايدبري (كارديف ، ١٩٨٥) ، ص٢٤٨ .

٨ ـ انظر مقالة ديمفريمري في مجلة Journal Asiatic (الحاشية ٥أعلاه) .

٩ ـ ابن بطوطة ، رحلات (تر . جب ، كمبردج ، ١٩٥٨) ، م١ ، ص١٠٦ ، ابن كثير ، البداية والنهاية ، (القاهرة ، لا . ت) ، م١٤ ، ص١٢٤ ، ابن فضل الله العمري ، مسالك الأبصار ، تح . سيد (القاهرة ، ١٩٨٥) ، ص٧٧ ـ ١٣٢ ، القلقشندي ، صبح الأعشى (القاهرة ، لا .ت) ، م٤ ، ص١٤٦ ، ٢٠٢ ، م١٣ ، ص٢٤٥ .

١٠ ـ د . ليتل ، مقدمة الى الكتابات التاريخية للمماليك (وايزبادن ، ١٩٧٠) ، ص١٠٠ ـ ١٢٥ ، مقالة واريت في Melanges Henri Masse (طهران ، ١٩٦٣) ، ص٣٨٨ ـ ٤٠٤ .

١١ ـ الصفدي ، الوافي بالوفيّات ، الجامعة العربية ، معهد المخطوطات العربية ، رقم ٥٦٥ ـ تاريخ ، ورقة ١٠٣ ، المفضّل ، النهج السديد ، تح . كورتنائمر (فرايبرغ ، ١٩٧٣) ، ص١١٢ ، المقريزي ، السلوك ، م٢ ، ص٥٥٤ ، ابن بطوطة ، رحلات ، م١ ، ص١٠٩ .

١٢ ـ العيني ، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان ، مكتبة توبكابي ، استانبول ، مخطوطات أحمد الثالث ، ٤/٢٩١٢ . وانظر مقالة ليتل حول تاريخ اليوسفي في مجلة JAOS ، ٩٤ (١٩٧٤) ، ص٤٢ ـ ٥٤ .

١٣ ـ أبو الفداء ، يومّات أسامة بن منقذ ، الترجمة الانكليزية (وايزبادن ، ١٩٨٥) ، ص٥٧ ـ ٥٩ ، أبو القاسم كاشاني ، تاريخ أولجياتو ، تح . هامبلي (طهران ، ١٩٦٩) ، ص١٣٦ ـ ١٤٢ .

١٤ ـ انظر العيني ، ورقة ٧/٢٩٦ ، مقالة ميلفيل ، يوميات السلطان أولجيتو ، مجلة ايران ، ٢٨ (١٩٩٠) ص٦٥ .

١٥ ـ العيني ، ورقة ٢٩٣ ـ ٢٩٤ .

١٦ ـ المفضل ، ص١٠٨ ـ ١٠٩ ، المقريزي ، السلوك ، م٢ ، ص٥٥٤ ـ ٥٥٥ .

١٧ ـ الصفدي ، الوافي ، م٩ ، تح . إس (وايزبادن ، ١٩٧٤) ، ص٣٢٤ .

١٨ ـ المفضل ، تح . بلوشيه ، ص٧٧١ ، العيني ، ورقة ٣١٦ ، المقريزي ، م٢ ، ص١٦٧ .

١٩ ـ المقريزي ، م٢ ، ص٥٥٥ ، المفضل ، تح . كورتانمتر ، ص١٠٩ .

٢٠ ـ كاشاني ، ص١٤٤ .

٢١ ـ المفضل ، تح . بلوشيه ، ص٧١٩ ـ ٧٢٠ ، ابن كثير ، ص٦٣ .

٢٢ ـ المفضل ، ص٧١٨ .

٢٣ ـ انظر مقالة ايتمي في مجلة Asian And African Studies، ٢٢ (١٩٨٨) ، ص١٧٣ ـ ١٨١ .

٢٤ ـ كاشاني ، ص١٤٦ ، رشيد الدين ، جامع ، م٣ ، ص٢٤٤ .

٢٥ ـ المقريزي ، م٢ ، ص٥٥٥ .

٢٦ ـ المفضل ، تح . كورتا تمر ، ص١٠٩ ، وتشبه هذه الحكاية ماجاء عند الصفدي ، ورقة ١٠٣ .

٢٧ ـ كاشاني ، ص١٦٦ .

٢٨ ـ المفضل ، تح . بلوشيه ، ص٧٤٧ ـ ٧٤٨ .

٢٩ ـ الصفدي ، ورقة ١٠٣ ، ويقول أنه جرح مرة واحدة أمام باب مقر الخان .

٣٠ ـ المقريزي ، م٢ ، ص١٤٣ .

٣١ ـ كاشاني ، ص١٧١ ـ ١٧٢ .

٣٢ ـ أبو الفداء ، يوميات ، ص٦٧ ـ ٦٨ ، المفضل ، تح . بلوشيه ، ص٧٤٩ ـ ٧٥٤ ، ابن كثير ، م١٤ ، ص٧٣ ، ابن الداواداري ، كنز ، م٩ (القاهرة ، ١٩٦٠) ، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥ ، العيني ، ورقة٣٠٩ .

٣٣ ـ وقد قتل الفداوي ، أبو الفداء ، يوميات ، ص٦٩ ، ابن كثير ، م١٤ ، ص٧٤ ، كاشاني ، ص٢٢٠ .

٣٤ ـ أبو الفداء ، يوميات ، ص٦٨ .

٣٥ ـ ميلفيل ، مقالة عام الفيل في Studia Iranica ، ٢١ (١٩٩٢) ، ص١٩٧ ـ ٢١٤ .

٣٦ ـ الصفدي ، م٩ ، ص٢٢٠ ـ ٢٢١ ، الشجاعي ، تاريخ الملك الناصر (وايزبادن ، ١٩٧٧) ، ص٢٥١ .

٣٧ ـ العيني ، ورقة ٣٢٩ ـ ٣٣٠ ، وانظر حاشية ١٩ أعلاه .

٣٨ ـ المصدر السابق ، ورقة ٣٣٠ .

٣٩ ـ المصدر السابق ، ورقة ٣٣٠ .

٤٠ ـ المصدر السابق ، وبشكل موجز عند المقريزي ، م٢ ، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

٤١ ـ أبو الفداء ، يوميات ، ص٨١ ، ابن كثير ، م١٤ ، ص٩٧ ، النويري ، نهاية الأدب (مخطوطة ليدن) ورقة ٣ ، المفضل ، ص١١ ـ ١٢ ، العيني ، ورقة ٣٢٨ ـ ٣٣٣ ، المقريزي ، م٢ ، ص٢٠٩ .

٤٢ ـ العيني ، ورقة ٣٢٨ ، لمقريزي ، م٢ ، ص٢٠٩ ـ ٢١٠ ، مقالة ميلفيل «عام الفيل» ، ص٢٠٤ .

٤٣ ـ العيني ، ورقة ٣٣٠ المقريزي ، م٢ ، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

٤٤ ـ المفضل ، تح . ص١٥ ، ابن كثير ، م١٤ ، ص٩٩ .

٤٥ ـ المصدر السابق ، ص١٠٩ ، والمقريزي ، م٢ ، ص٥٥٦ ، العيني ، ورقة ٣٢٨ ، ميلفيل ، «عام الفيل» ، ص٢٠٤ ، حاشية ٣١ .

٤٦ ـ المقريزي ، م٢ ، ص٥٥٦ ، المفضل ، تح ك ، ص١٠٩ .

٤٧ ـ بكتاش الفاخري ، ص١٧٢ ، العيني ، ورقة ٣٣٩ ، مقالة آيالون عن جنكيز خان في مجلة Studia Islamica ، ٣٦ (١٩٧٢) ، ص١٤٠ ـ ١٤١

٤٨ ـ العيني ، ورقة ٣٤٥

٤٩ ـ المصدر السابق ، ورقة ٣٤٣ ـ ٣٤٤ ، والتواريخ في بكتاش الفاخري ، ص١٧٣ ، ابن الدواداري ، كنز ، م٩ ، ص٣١٢ ـ ٣١٣ .

٥٠ ـ العيني ، ورقة ٣٤٤ ، وليس هناك من ذكر لمغادرة ايمتش لتبريز .

٥١ ـ المصدر السابق ، ورقة ٣٤٤ ، المقريزي ، م٢ ، ص٥٧٧ .

٥٢ ـ المصدر السابق .

٥٣ ـ لابدّ أن السنة كانت ٧٢٣ هـ ، انظر المستوفي ، ص٦١٦ ، المفضل ، تح . ك ، ص١١٠ ـ ١١١ .

٥٤ ـ عند وصوله الى الإيلخانية كان قره سنقر يلقّب بـآق سنقر بسبب شعره الرمادي .

٥٥ ـ المفضل ، تح . ك ، ص١١٠ ، المقريزي ، م٢ ، ص٥٥٧ ـ ٥٥٨ .

٥٦ ـ المصدران السابقان .

٥٧ ـ الصفدي (ت ٧٦٤) ، ورقة ١٠٣ ، ليتل ، مقدمة ، ص١٢٠ ، العيني ، ورقة ٣٣٠ .

٥٨ ـ المقريزي ، م٢ ، ص٥٥٧ ـ ٥٥٨ حيث تسبق حادثة عيد الفطر .

٥٩ ـ انظر مقالة لتيل في مجلة Die Islamischen Welt Zwischen Mittelater Und Neuzeit ، تح . هاران (وايزبادن ، ١٩٧٩) ، ص٢٩٦ ـ ٢٩٧ .

٦٠ ـ المفضل ، تح .ك ، ص١١١ ـ ١٢٢ ، المقريزي ، م٢ ، ص٥٥٨ .

٦١ ـ النويري ، ورقة ١١٩ ، المقريزي ، م٢ ، ص٢٨٢ . العيني ، ورقة ٣٥٥ .

٦٢ ـ النويري ، ورقة ١٣٦ ، ابن بطوطة ، رحلات ، ص١٠٩ ، الصفدي ، الوافي ، م١٠ (وايزبادن ، ١٩٨٠) ، ص٤٠٣ ، المقريزي ، م٢ ، ص٢٩٩ ، العيني ، ورقة ٣٨١ .

٦٣ ـ المفضل ، تح . ك ، ص١٠٧ ، الشجاعي ، ص١٢٣ ـ ١٦٣ .

٦٤ ـ المصدر السابق ، المقريزي ، م٢ ، ص٥٥٤ ، الصفدي ، الوافي ، ورقة ١٠٤ .

٦٥ ـ برنارد لويس ، الحشاشون (لندن ، ١٩٦٧) ، ص١٢٣ .



١٥

الجنان* الاسماعيلي: تأملات في المرجعية والتأليف

علي آساني**

تعتبر الجنان العائدة لجماعات الخوجا من جنوب آسية من بين الأبواب الأدبية الفريدة التي ارتبطت بالتراث الاسماعيلي[١] . وكانت هذه القصائد التي هي أشبه ماتكون بالترانيم وجرى تصنيفها بعدة لغات ولهجات هندية ، قد تأثرت تأثراً كبيراً بتقاليد الشعر الشعبي والصوفي في شمال الهند[٢] . وهي تمثّل ، بهذا الشكل ، ضفيرة اقليمية متميّزة ضمن نسج الجسم الأكبر للأدب الاسماعيلي الذي دوّن معظمه بالعربية والفارسية . ولذلك لايدهشنا كون الجنان مختلفة بأسلوبها ومبادئها الخلقية بشكل متميّز عن الرسائل الاسماعيلية الفارسية والعربية الأكثر علمية ، التي اجتذبت اهتمام الباحثين عادة .

وكان الأسلوب «الدمجي» الذي وظّفت به الجنان المفاهيم الدينية والميثولوجية للهنود أو الهندوس لتقديم الأفكار الدينية قد أثار التساؤلات بخصوص طبيعتها «الاسلامية»[٣] . وعلى سبيل المثال ، فإنّ متبحّراً بارزاً من مسلمي جنوب آسية ، المرحوم عزيز أحمد ، تولّد لديه شعور بأن الجنان قد امتلكت «شخصية أدبية» تتّصف بأنها «غير اسلامية» ، وهو شعور يرجح أنه يقوم على خصائصها العامية و«الدمجية»[٤] ، وقد أثارت مثل هذه

---

* الجنان (Ginans) قصائد شعرية ذات طبيعة روحانية تأملية اشتهرت بين الاسماعيليين من شبه القارة الهندية المعروفين بالخوجا .

** Ali S. Asani استاذ اللغات والثقافات الهندو ـ اسلامية في جامعة هارڤارد(الولايات المتحدة) ، ومتخصص في التراث والأدب الاسماعيلي في شبه القارة الهندية . وهو مؤلف العديد من الدراسات والمقالات المتخصصة في هذا المجال ، وأشهرها : The Bujh Niranjan: An Ismali Mysticale Poem ، كمبردج ، ١٩٩١ . وأخيراً أنجز فهرساً لمجموعة الأدب الاسماعيلي باللغات الهندوسية في جامعة هارڤارد (١٩٩٢) .

الأحكام ، بدورها ، جدلاً داخل الجماعة بخصوص صحة استخدام المظاهر الخارجية للثقافة مثل اللغة والمصطلحات كمقاييس تقاس بها الشخصية الاسلامية[٥] . ومن عجائب التقادير ، أنه في الأزمنة المبكّرة ، عندما كانت الهوية الدينية لجماعة الخوجا موضع نزاع شديد ، وقفت المحاكم الاستعمارية للهند البريطانية لتستخلص أدلة من تلك التراتيم بعينها لتقرّر أن الخوجا كانوا بالفعل مسلمين من أتباع المعتقد الاسماعيلي النزاري[٦] .

أمّا بالنسبة إلى مؤرخي الأديان ، فإن للجنان أهمية خاصة بسبب الدور البارز الذي تلعبه في الحياة الدينية لجماعات الخوجا الاسماعيليين في شبه القارة الهندية وفي أمكنة أخرى[٧] ، ومثل العديد من أبواب الشعر الصوفي الهندي ، فإنها قد وُضعت لتُنشد بموجب ألحان(Ragus) معلومة . ويشكّل إنشاد الجنان مادة بارزة خلال حلقات الصلاة التي تنعقد كل صباح ومساء في دور العبادة ، وكما يبيّن تعظيم قاسم ، عندما تنشد الجنان ضمن إطار الممارسة الدينية للخوجا فإنّك تصلّي . ويؤلف إنشاد الجنان عبادة لها طقوسها ، وهذه ظاهرة تعتبر من خصائص المنظر العام الديني للهنود[٨] . وقد يكون للمشاركة في إنشاد الجنان ، ولاسيما في الاجتماعات الكبيرة ، تأثير عاطفي وحسّي في الأفراد قويين يشمل حتى أولئك الذين قد لايفهمون تماماً معاني وأهمية الكلمات التي ينشدونها .

وليس غريباً خلال قراءة خاصة مفعّمة بالألحان للجنان أن تشاهد أفراداً يصل حد الإثارة لديهم درجة ذرف الدمع . ومن القصص التي غالباً ماتتكرّر ضمن الجماعة ، قصة تتعلّق بتوبة غانجي (Ganji) اسماعيلي وخلاصه ، ممّن هو ليس من اسماعيلية (الجونقذ) (Junagadh) ذوي التقوى الكاملة ، وذلك بعد خضوعه لعملية ذرف الدمع أثناء جلوسه في المسجد يستمع الى قراءة للجنان[٩] .

وفي ماعدا دورها في العبادة ، فإن الجنان تنضح بالحياة الفردية والجماعاتية بطرق متعدّدة . فعلى الصعيد الجماعاتي ، نجد أن الاجتماعات أو الأعمال الوظيفية ، دينية كانت أم دنيوية ، كثيراً ماتُفتتح بتلاوة قرآنية قصيرة تُستتْبَع بإحدى صور قراءة الجنان . وغالباً مايجري إثبات أبيات من الجنان على سبيل نصوص برهانية خلال المواعظ والنقاشات الدينية وفي مواد التربية الدينية . كما أن أنواعاً خاصة من الجنان جرى تفسيرها وكأنها تتنبأ بالتطورات السياسية والعلمية الحديثة قبل القنبلة الذرية وقيام الشيوعية[١٠] . ومن آن لأخر يجري تنظيم حفلات خاصة (جنان محفل) لأغراض الترفيه والتهذيب الديني كليهما ، يقوم المنشدون المحترفون والهواة خلالها بإنشاد الجنان بمصاحبة الموسيقى[١١] . وكذلك ، فقد تتولى المؤسسات الجماعاتية المسؤولة عن التربية الدينية رعاية مسابقات تنافسية للجنان ،

خارج إطار التعبّد الرسمي أو الصلاة ، يتمّ الحكم فيها على المتسابقين بموجب قدرتهم على إنشاد نصوص الجنان ولفظها بشكل سليم . ومثل هذه المسابقات طرائق شائعة بين الموجهين الدينيين لتشجيع الطلاب الشباب والكبار على تعلّم الجنان .

وعلى المستوى العائلي والشخصي ، أيضاً ، يجري استخدام الجنان ضمن سياقات مختلفة عديدة ؛ إذ يمكن اقتباس أبيات منفردة بصورة أمثال وحكم ، ويمكن تلاوة أبيات معينة في المنزل لاستجلاب البركة ، البركة المادية والروحية ، وغالباً ماترددها ربّات البيوت ، ويستعملنها من باب التأكيد على الروابط بين الجنان والتقاليد الشعبية ، خلال قيامهن بأعمالهن أو أثناء هدهدتهن لأطفالهن ، كما يمكننا العثور على أشرطة تسجيل سمعية لجنان ينشده مغنّون شعبيّون ، أو تسجيلات (لمحافل) جنان في العديد من منازل الاسماعيليين ، بل وحتّى في سياراتهم!

وكما ناقشتُ في مقالة سابقة[١٢] ، فقد تمتّعت الجنان بمكانة في جماعة الخوجا تشبه مكانة الكتب المقدّسة ، إذ من المألوف النظر اليها على أنها «مجموعة أدبية إلهية»[١٣] ، وهذه وجهة نظر ليس بإمكان الجميع المشاركة فيها بإطمئنان . لقد جرى وصف الجنان على أنها «بحر هائل بلا حدود من المعرفة ، ومخزن فريد من الحكمة والهداية للحياة اليومية»[١٤] ، إنها تتضمّن توجيهات بخصوص قاعدة عريضة من الأخلاق وقواعد السلوك ، والحياة بعد الموت ، والحياة النسكية ، والمسعى الروحاني للنفس الإنسانية . إن وظيفتها كأدوات لإيصال التعاليم والمواعظ الدينية تنعكس حقّاً في عين تسميتها المشتقة من الكلمة السنسكريتية (جْنانا) ، التي تعني «المعرفة» ، أو «الحكمة المقدّسة» .

أمّا في المرآة الذاتية لتقاليد الجماعة ، فقد تأصّلت الجنان في الأزمنة الوسيطة ، حوالي القرن الخامس/ الحادي عشر أو السادس/ الثاني عشر على وجه التقريب ، عندما صُنّفت لأوّل مرة من قبل دُعاة ـ أولياء ايرانيين ، أُطلق عليهم لقب الشيوخ (بير= PIR) .

وكان الأئمة الاسماعيليون قد بعثوا بأولئك الشيوخ من ايران في مهمات لتحويل الهندوس الى الاسلام الاسماعيلي ولتوفير الهداية الروحية للجماعات التي تمّ تحويلها وتكوينها حديثاً . ويصرّ التقليد جازماً بأنه من أجل التغلّب على العقبات الثقافية واللغوية التي تواجه المتحوّلين المحتملين . أقْدَمَ أولئك الدعاة الأولياء على تصنيف الجنان لشرح جوهر القرآن والاسلام الاسماعيلي للسكان الهنود باستخدام لغات [الهنود] ومصطلحاتهم الأهلية . وطبقاً لإحدى منشورات الجماعة ، فقد زوّدت تلك المصنّفات الشعرية المؤمن بفهم «للمعنى الحقيقي» للقرآن إضافة الى المعنى الحقيقي للدين[١٥] . وتوضّح أخرى أنها شروح

حية تتناول القرآن[١٦] ، وتوفر السبيل للتغلغل الى « أهمّيته الباطنية »[١٧] . وكانت الجنان ، بالنتيجة ، نصوصاً « ثانوية » تولّدت في اللغة الدارجة لتنقل تعاليم كتاب مقدس « أوّلي » - القرآن - الى أناس لايتكلّمون اللغة العربية[١٨] .

وتعود مرجعية الجنان والتعظيم الممنوح لها بكلّيته الى كونها تُفهم على أنها إثباتات على صحة حقيقة الدين كما علّمه الشيوخ - وبالنسبة إلى أولئك الذين يجلّونها ، فإن الجنان مقدّسة طالما أن الشيوخ هم من نطقوا بها . إذ لم يكن أولئك الدعاة دعاة ومبشّرين عاديين ، بل كانوا ، من جهة فهم الجماعة ، أفراداً متنوّرين روحانياً ، وكانت سلطتهم الروحية قد أيّدها الأئمة الاسماعيليون رسمياً عندما أنعموا عليهم بلقب الشيخ (بير)[١٩] . وتشيد الجنان بفضائل حب الشيخ وإطاعته وإطاعة تعاليمه طاعة عمياء ، لأنه هو المرشد الحقيقي (Sat guru) الذي بإمكانه هداية المؤمن إلى طريق الخلاص والنجاة .[٢٠] وبما أن الأئمة كانوا يقيمون في ايران ، فقد أصبح أولئك الشيوخ رموزاً محسوسة لسلطة الامام في جنوب آسية ويتمتّعون بسيطرة شاملة على الجماعة وأفرادها ، ويصف ايفانوف مركزهم الديني على « الصلة بين الله والانسان ، و(باب) الأئمة حقيقة ، الذي بدون هدايته وتوجيهه تبقى جهود الفرد عقيمة بأجمعها لافائدة منها »[٢١] . وليس من المدهش إذن أن يبرز الشيوخ في تاريخ التراث كشخصيات ذات أهمية طاغية ، تأتي في مرتبة تلي مرتبة الأئمة فقط[٢٢] . والواقع أن الجنان لاتميّز دوماً في العديد من السياقات بين الشيخ (البير) والإمام ، حيث نجد الإثنين كليهما يندمجان في ثنائية مثل (غور - نار gur - nar) و(بير - شاه Pir - Shah) ، بمعنى « الهادي أو المرشد والسيد أو الصاحب »[٢٣] .

وأكثر الأسئلة التي تجابه دارسي الجنان ازعاجاً تتعلّق بأصولها وتأليفها . وما نملكه من معلومات تاريخية دقيقة بخصوص المؤلفين المشهورين للجنان ونشاطاتهم هو قليل جداً ، كما هي الحال مع العديد من الشعراء - الأولياء من الهند في العصور الوسطى . ومانملكه ، على كل حال ، لايتعدّى روايات من نوع سير الصالحين والأساطير ، بل إن البعض منها جرى دمجه في أشعار الجنان نفسها . وعلى الرغم من محاولات عظيم نانجي المثيرة للإعجاب لمعاينة هذه المادة « الخيالية » ،إلا أن الشخصيات التاريخية للشيوخ تبقى « مبهمة وغامضة »[٢٤] . بل إننا في حالة العديد من الشيوخ ، لانجد حتى المعلومات الأساسية المتعلّقة بترجماتهم مثل تواريخ الوفاة والولادة . والحقيقة أن الشكوك تلقي بظلّها على الوجود التاريخي للشيخ (البير) ستجور نور Satgur Nur ، الذي زعمت الروايات التقليدية أنه كان أوّل من أرسل الى الهند في وقت

مبكّر يعود الى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي أو الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[٢٥] . وطبقاً لعظيم نانجي ، يبقى هذا الشيخ ، في أحسن الأحوال ، شخصية رمزية وقدوة نموذجية[٢٦] . أمّا بالنسبة إلى خلفائه ، الشيوخ شمس وصدر الدين وحسن كبير الدين ، فإننا نقف على أرض أكثر صلابة قليلاً ، لكن على هذا النحو وحسب . وبالإضافة الى جمع غفير من المشكلات المرتبطة بترجماتهم ، هناك الكثير من الاضطراب بخصوص الهوايات الدقيقة لأول اثنين منهم[٢٧] . أمّا الشخصية الرابعة ، امام شاه (ت٩١٩/١٥١٣) ، والذي نملك حوله معلومات أكثر وثوقاً نوعاً ما ، فقد زُعِمَ أنه مؤسس حركة «انشقاقية» انتهت الى تشكيل فرقة الإمام ـ شاهية المتفرعة[٢٨] . ونتيجة لذلك ، لم يمنحه تراث الاسماعيليين الخوجا سوى مرتبة «السيد» ، وهي مرتبة أدنى من تلك التي للشيخ (البير) . والى تلك الشخصيات الأربع ، التي جاء في الروايات أنها عاشت مابين القرن السادس/ الثاني عشر والتاسع/ الخامس عشر ، تنسب الأغلبية العظمى من أشعار الجنان .

ويوجد دليل صغير جداً في الجنان يؤيد المزاعم الدينية بأنها قد صُنّفت إبان الفترة التاريخية المرتبطة تقليدياً بأولئك الشيوخ الأوائل . وعلى العكس من ذلك ، فإن الخصائص اللغوية والنحوية للجنان ، إضافة الى اسلوبها ومصطلحاتها تشير الى أصول متأخرة . ومع أن ايفانوف كان يخشى الإساءة الى مشاعر أصدقائه الاسماعيليين ، إلا أنه أعلن أن الجنان المنسوبة الى شيخ بعينه تبدو ، حسب رأيه ، وكأنها تدور (حوله) أكثر ممّا هي وكأنها من تأليفه ، وأنه ليس هناك من شك في أنها قد صُنعت في وقت متأخر أكثر ممّا كان يُعتقد[٢٩] . ونبّه كل من كريستوفر شيكل (C. Shacicle) وزواهر موار(Z. Moir) في دراسة حديثة لهما بالقول إنه :

«ليس بالإمكان القيام بأية مناقشة واقعية للجنان دون مواجهة أولاً إدراك أنها ، في صورتها الحالية على الأقل ، ذات أصل حديث تماماً . والدليل اللساني ، الذي يكشف عن فقدان واضح للخصائص الدارسة المميّزة ، هو بحد ذاته برهان كافٍ تماماً على حقيقة هذا الزعم»[٣٠] .

ويمضيان الى القول بثقة تامة إن العديد من قصائد الجنان تلك ، أو ربّما معظمها ، ممّا هو منسوب الى الشيوخ الأوائل ، هو في الواقع تصنيفات من فترة متأخرة في تاريخ الجماعة ، الفترة التي يطلق عليها «عصر الأسياد» ، والتي تمتد من ١٥٠٠ ـ ١٨٥٠م[٣١] . ويصل عدد متزايد من الدراسات التي تتناول أعمالاً منسوبة الى شيوخ منفردين ، الى نتائج واستنتاجات مشابهة تتعلّق بالتأليف . ويشير تحليل لتعظيم قاسم يتناول (براهما بركاسا) ،

وهو عمل ينسب الى بير شمس ، الى تاريخ للتصنيف متأخّر أكثر بكثير من الفترة المقترنة بذلك الشيخ[٣٢] .

وتوضح دراسة لي لعمل يدعى بوج نيرنجن (Bujh - Niranjan) منسوب الى بير صدر الدين ، بعرض كثيف من الأدلة أن تلك الجنان لم تكن من تصنيفه بل بالأحرى من تضيف شخص مجهول ارتبط بالطريقة القادرية الصوفية[٣٣] . وبشكل مشابه ، فإن أدلة مستقاة من دراسة (لبيرلي كيشواني Pyarali Keshwani) تناولت جنان (سي حرفي) تقترح أصلاً صوفياً محتملاً لذلك العمل أيضاً[٣٤] . وواضح أننا نخطو هنا على أرض دقيقة حيث نتائج البحث العلمي تقف في مواجهة مكشوفة مع مايزعمه التراث الديني حول الحقيقة .

وتصبح الحالة حتى أكثر تعقيداً عندما يكتشف أحدنا في تلك النصوص المطبوعة وفي المخطوطات أن الجنان ذاتها قد نُسبت الى اثنين من المؤلفين أو أكثر . فمجموعة (سي حرفي) ، على سبيل المثال ، نُسبت بأشكال متنوعة الى أحمد شاه ، نر محمد شاه ، وإمام شاه ،[٣٥] ثمّ إن مجموعة الجنان (الله ايك خصم سوبوكا) نُسبت إلى شيخين اثنين مرة أخرى على أنهما المؤلفان ، هما بير صدر الدين ، وبير كبير الدين ، الأمر الذي يثير احتمال إمّا تأليف مشترك ، أو ربّما إن أحد الشيخين (حسن كبيرالدين) قام بنقل العمل وإيصاله عن سلف أقدم (بير صدر الدين)[٣٦] . ونجد لعدد قليل من قصائد الجنان مؤلفين أفراداً ارتبطت أسماؤهم بشخصيات ميثولوجية هندوسية مثل (سهديڤا) ، الأصغر من بين الأخوة (بندڤا) الخمسة ، و(هريشندرا) ، الملك المشهور بكرمه الأسطوري[٣٧] . ونجد في تصنيفات عدّة أن اسم المؤلّف يتألّف ببساطة من لقب تشريف ، مثل (ست غور برهما) أو المرشد الالهي ، أو (بارغور) مرشد الاثني عشر ، أو من مزيج من المصطلحات ، مثل بيرستجور نور (المرشد الحقيقي للنور) . وتصبح هوية المؤلفين غامضة أيضاً بسبب من تشابه وقع أسماء مثل بير إندرا إمام دين ، وإمام دين ، وسيد إمام شاه . ويرى التراث أن تلك الأسماء تشير الى ذات الفرد ، لكن ربّما كنّا في الحقيقة نتعامل ، على أساس من الأسلوب الشعري ، مع ثلاثة أشخاص مختلفين . وأخيراً هناك عدد قليل من الجنان التي لم تزل تحتفظ بشعبيّتها حتى الآن (كلام مولى) ، والتي زُعم أنها ترجمة مجهولة الى الهندوستانية عن العربية أو الفارسية لعمل قيل إنه من كتابة الإمام الشيعي الأول ، علي بن أبي طالب (ت ٤٠ / ٦٦١)[٣٨] .

ماذا باستطاعتنا الوصول اليه من هذه الحالة الشديدة الاضطراب للأمور ؟ إن مزاعم التراث بخصوص تأليف الجنان من قبل الشيوخ ترتكز على حقيقة أنه في كل تصنيف تقريباً

نجد مايسمّى بالـ (Bhanita) البهانيتا أو «بيت شعري للتعريف» ، ويتضمّن هذا البيت الذي يرد قريباً في نهاية الجنان ، اسم الشيخ (البير) عادة . وعندما يذكر اسم البير أثناء الإنشاد ، يعبّر أفراد جماعة المصلّين عن احترامهم وإخلاصهم لسلطته الروحية عن طريق إحناء رؤوسهم قليلاً ولمس شفاههم و/ أو أرنبة الأنف والجبهة بالسبّابة بإشارة مؤلفة من حركتين أو ثلاث حركات .

وليست البهانيتا خاصية شعرية تتفرّد بها الجنان . بل هي في الواقع عنصر أساسي لكثير من فنون الشعر الديني لجنوب آسية . بما في ذلك الباد (Pada) ، الشعر التقليدي الأكثر شهرة في شمال الهند . وكما في الجنان ، فإن البهانيتا ، التي تتضمّن اسم الشاعر تأتي في آخر بيت أو بيتين من الأشعار التعبّدية للعصور الوسطى في صورة «توقيع شفوي» ، وجرى تفسير هذه الأبيات التوقيعات عموماً ، كما هي الحال مع الجنان ، على أنها إشارات تدل على المؤلف .

وفي دراسة لكسر طوق الجمود حول دور البهانيتا في الشعر التعبّدي لشمال الهند ، يوضّح جون هولي (J. Hawley) بإقناع أن هذا البيت يدلّ على المؤلّف بطرائق أخرى أكثر من مجرد «كاتب» ، كما نستعمل المصطلح عادة[٣٩] . وقد جادل ، وهو يثبت تعريفات لكلمة «مؤلف» وردت في قاموس اكسفورد للانكليزية «شخص يُنسب إليه قول ما...» ، و«شخص له سلطة على آخرين...» ـ جادل بأن ورود اسم الشاعر في القصيدة الشعرية يشير الى جهة المرجعية وليس بالأحرى الى المؤلف تحديداً[٤٠] . وعلى سبيل المثال ، لايسمع المرء من ترانيم (غورو غرانث) ، صاحب الكتاب المقدّس للسيخ ، سوى اسم غورو نانك ، أول غورو للجماعة ، حتى في أبيات عُرفت بأنها من تصنيف مرشدين (غورو) آخرين . وأصبح اسم غورو نانك ، بشكل واضح ، بمثابة رمز للسلطة أكثر ممّا هو هوية شخصية . وعندما قام المرشدون بتصنيف الأشعار من بعده ، فقد فعلوا ذلك باسمه مستلهمين سلطته ومرجعيّته[٤١] .

وقام هولي ، تأييداً منه لزعمه هذا ، بدراسة تحليلية للبهانيتا في الشعر المنسوب الى شعراء ــ أولياء بارزين من تراث بهاكتي (Bhakti) من شمال الهند مثل رڤيداس ، وسورداس ، وميراباي ، وقد أظهر في كل حالة من هذه الحالات ، الطرائق العديدة التي تبدو فيها مرجعية الشاعر في «بيت التعريف» أكثر أهمية من الحقيقة الفعلية للتأليف :

«إن ذكر اسم المؤلف في الشعر التعبّدي الهندي ، لايرمي الى الدلالة على من قال ما قيل بمقدار ماهو إشارة الى القوة الصحيحة للإعراب عمّا في النفس والإطار الذي

ضمنه يكون تقبّلها فيه بأحسن مايكون . واسم المؤلّف ليس مجرّد حاشية وحسب . إنه يشدّ الشعر الى الحياة ، وهو شخصية ، بل وحتّى ألوهية تعطي الشعر نغمته ووزنه الصحيحين ، وهويربطه بشبكة من الارتباطات التي تجعل الشعر ليس مجرّد ومضة حقيقية عابرة ـ ليست جديدة ومحبة وحسب ـ إنّما شيئاً سمعنا به من قبل ومحترماً ، شيئاً مألوفاً ومحبوباً »(٤٢) .

فالبهانيتا تخدم كوسيلة «لرسو» الشعر وتثبيته عن طريق استلهام سلطة شاعر- ولي . ويشير هولي بهذا الخصوص أيضاً الى أن البهانيتا قد تسمى أيضاً (شاب Chap) ، أي «طابع» إو «ختم» ، وهو مصطلح يشي الى بوظيفتها من ناحية سلطوية ومرجعية ، أي أن ماقد قيل هو صحيح ويستحق الاستماع له(٤٣) . إنه يعمل ، بشكل من الأشكال ، كختم بالموافقة المسؤولة على الشعر .

وللعديد من ملاحظات هولي الأخرى بخصوص البهانيتا صلة بمناقشتنا لتأليف الجنان ، ويظهر تفحص سريع «للأدبيات التعريفية» في الجنان أن اسم الشيخ (البير) ذا الصلة قد ارتبط بدون استثناء بأفعال تعني يتكلم ، أو يقول ، أو يلفظ ،أو يوجه ، أو يعلم . وعلى أساس من عبارات مثل «(البير) الشيخ الفلاني يقول...» ظنّ أولئك الذين يجلّون هذه الترانيم ويستعملونها في العبادة ، إضافة الى أولئك الذين يدرسونها ، أن تلك «التوقيعات» تعرب عن الحقيقة المجرّدة المتعلّقة بتأليف الجنان . ومن الأهمية بمكان القول إن قدراً هاماً من البهانيتا في الشعر التعبدي الهندي ، إمّا أنه يتضمّن فعل «يقول» بشكل واضح أو بعضاً من أشكاله الأخرى ، وإما أنه مُضمّن في السياق . لكن ليس لذلك أن يُضللنا . إذ من أجل فهم أفضل لتلك الحالة المشوّشة ظاهرياً ، نحن بحاجة لمعاينة علاقة «التوقيعات الشعرية» ببقية القصيدة أولاً ، وعلاقة البهانيتا نفسها ببقية الشعر ثانياً .

ونلاحظ في اسلوب الكلام الذي يغلّف بهانيتا الجنان وجود انقطاع متكرّر في قواعد تركيب الجملة بين الاسم المذكور في التوقيع وبقية البيت الشعري . وتوجد حالة مشابهة في الشعر التعبّدي الهندي ، حيث يتمّ هذا «الإنقطاع النحوي» في البهانيتا تحويل مسؤولية تشكيل العلاقة النحوية بين التوقيع وبين البيت الشعري وتركها للمستمع(٤٤) . وبما أن أفعال «التأليف» الفعلي نادراً ماترد في بهانيتا الجنان أو أي بيت شعري تعبّدي هندي من العصر الوسيط ، فإن تفسير تلك الأبيات يبقى محفوفاً بالغموض . ويزداد ذلك الغموض كثافة بالأسلوب التلغرافي للشعر الذي نجد الشعراء يفضّلونه في التراث الى درجة عظيمة . ويلاحظ هولي ، في ما يتعلّق بذلك ، أن «العلاقة بين التوقيع وبين السطر الذي يشكّل جزءاً

منه قد تكون مسألة متقصدة فعلاً ــ إنها ليست بالسهولة التي قد يُوحي بها خط عبارة مثل « يقول سورداس » ، أو « يقول رڤيداس »(٤٥) .

وفي ما يخص علاقة البهانيتا بكامل القصيدة الشعرية ، فإننا نلاحظ عادة تغيّراً دقيقاً في توجّه الشعر عندما يتمّ الكشف عن توقيع الشاعر . ويرى هولي في الأمثلة الشعرية التي تفحّصها أن هدف هذا التحوّل هو الإيحاء لا « بالتأليف » وحسب ، بل وبتسليط الضوء على المرجعية أيضاً(٤٦) . ومثل إعادة التأهيل تلك هي خاصية مميّزة للعديد من الجنان حيث نجدها وقد تميّزت بتغييرات درامية في المنظور السردي للبهانيتا ، وكثيراً مايكون ذلك من الشخص الأول أو الثالث(٤٧) ، فأحياناً تكون هناك صلاة أو استرحام :

« يقول بير صدر الدين ، ياسيدي ، لك ندين بكل ماتناولناه من طعام . فإذا ما كنت رحيماً ، فإن النفس سوف تتحرّر »(٤٨) .

« قال بير إندر امام الدين متوسلاً والأمل مرتسماً على شفتيه : ياسيدي اغفر ذنوب جماعتك »(٤٩) .

لكن غالباً مايتألف البيت الشعري من أمر ووصية ، أو حقيقة دينية ذهبت مثلاً ، يخاطب بها المستمع بشكل مباشر :

« يقول بير تاج الدين : كبّرِ اللهَ وعظّمه! فالمؤمنون الحقيقيون ياأخي هم من سيكافأون »(٥٠) .

« اسمع أيها الأخ ، قال بير امام شاه ، ويا إخواتي المؤمنون ، دعوا من سيستيقظ أن يبقى مستيقظاً ، فالنور قد انكشف »(٥١) .

« يقول بير صدر الدين : ياجماعة المصلّين اجتمعوا ومارسوا عبادتكم »(٥٢) .

« قال بير صدر الدين : إذا أراد أي واحد منكم جعل ذهنه يفهم ، فماذا يتأتّى له من غسل الثياب اذن ؟ فالكشف يأتي من خلال تنظيف القلب »(٥٣) .

ومانريد ملاحظته هنا هو أن البهانيتا تستصرخ بطريقة ما مرجعية الشيخ (البير) وسلطته ، سواء أتضمّنت طلباً للشفاعة ، أم أمراً ، أم مقولة حول حقيقة دينية .

فإذا ماقمنا الآن بإعادة تقييم وتفحص للأبيات التوقيعات في الجنان باعتبارها استصراخ للمرجعية ، فإن بعض التشويش المتعلّق بمسألة « التأليف » لايلبث أن يبدأ بالتبدّد والإنقشاع : العدد الكبير من التصنيفات غير المتناسب والذي ينسب الى أربعة أو خمسة شيوخ لعبوا ، في مرآة الجماعة لذاتها ، دوراً مركزياً ، أو القاحياً في تطوّر التراث ، المفارقات في الأسلوب في الأعمال التي من المفترض أنها كُتبت من قبل ذات المؤلف ،

والمفارقات التاريخية للمحتوى . إن تلك النقاط جميعها يمكن فهمها الآن بشكل أفضل . فالنظر الى البهانيتا من هذا المنظور يجعل بالإمكان فهم كيف كان في مقدور أولئك الشيوخ الأفراد ، من أمثال الشعراء ـ الأولياء المعروفين بالبهاكتي (Bhakti) ، نظم الأشعار بأسماء مرشديهم الروحيين كطريقة للتعبير عن انتمائهم الروحي ، إضافة الى إخلاصهم وتعظيمهم لناصحيهم ومعلّميهم(٥٤) . يضاف الى ذلك ، أن أسماء الشيوخ حذفت في «تثبيت» الأشعار مانحة إيّاها الوزن والصلاحية ، ومؤكّدة على أن التعاليم المتضمّنة فيها كانت منسجمة مع ماكان يدعو اليه المعلّمون العظام . ومن الأهمية بمكان أن الجنان نفسها قد اشتملت على بعض الأدلة الداعمة . والمثال الظاهر هنا يرد في جنان شائعة (آي رحيم رحمان) للمؤلفة الأنثى الوحيدة المعروفة ، سيّدة إمام بيجوم (ت ١٢٨٣/١٨٦٦/) . ففي بهانيتا هذا المصنف ، تستصرخ أمام بيجوم اسم شيخها ، حسن شاه ، كي يوافق على تعاليمها ويصدّقها ، لأنه لم يكن يُنظر اليها هي نفسها كشيخة (بير)(٥٥) . وبشكل مشابه ، تضمّنت جنان (موربنجو أكورو Murbandhjo Achoro) إشارة الى المعنى بأنها قد دُوّنت من قبل ڤمراس (Vimras) ، أحد تلامذة بير شمس . ونجد الشيخ في أمكنة يسأل ذات التلميذ تلاوة الجنان للمتحولين الجدد الى المذهب ، باسمه على مايظن(٥٦) . وفي عدة حالات أخرى ، تشير الأبيات الشعرية على نحو خاص الى أن الجنان المنسوبة الى بير شمس كانت من نظم مريديه(٥٧) .

وكون اسم الشيخ في البهانيتا قد فُهم على أنه طريقة «لشدّ» المصنّف الى تراث الشيخ الاسماعيلي وتثبيته فيه يتوضّح أيضاً من خلاله حالة نص (بوج نيرنجن-Bujh Ni-ranjan) . فقد بيّنت في دراستي لهذا النص أن الدليل النصّي واللساني يشير بشكل طاغ الى أن هذه الجنان قد تمّ وضعها خارج تراث الخوجا ، وفي الطريقة القادرية الصوفية على وجه التحديد(٥٨) . وباعتباره شعراً صوفياً ، يلخّص المراحل والخبرات المتنوعة على الصراط الروحاني ، فإن لمنحاه العام صلة قوية بالأفكار الصوفية الاسماعيلية . وكانت العلاقات الاسماعيلية ـ الصوفية ، في السياق العام الايراني والهندي ، حميمة تاريخياً لدرجة أنه نشأ عنها أسلوب من الحديث بالفارسية اصطلح له ايڤانوف ، وكان محقّاً في ذلك ، تسمية «الاسماعيلي ـ الصوفي» ، وذلك لأن الأعمال المصنّفة فيه يمكن تفسيرها ضمن المنظورين الاسماعيلي والصوفي كليهما(٥٩) . فإذا ماأبقينا على كل من الروابط الاسماعيلية ـ الصوفية الوثيقة ودور «الإجازة» للبهانيتا في الذهن ، صار بإمكاننا تقديم اقتراح يفيد بأن اسم الشيخ (البير) صدر الدين ، الشخصية التي ربّما كانت الأكثر أهمية في تراث الشيوخ عند

الخوجا ، كان قد أضيف الى مجموعة (بوج نيرنجن) كطريقة لاتهدف الى إقامة الدليل على «التأليف» ، بل كطريقة تُجيز تعاليمها وتصادق عليها ، وتقول إنها في توافق مع وصايا الشيخ (البير) ونصائحه .وإنه لأمر هام الإشارة الى أن «البيت ـ التعريف» ، الذي تبدو صيغة عبارته غريبة الى حد ما ، يقول : «إعرف صراط البير صدر الدين الذي هو صراط مقبول دائماً» . إن هذا البيت لايقدّم أي زعم بأن البير هو كاتب القصيدة ، إنه ببساطة يُظاهر صراطه ، وبالتالي مرجعيته أو سلطته[٦٠] . ويعمل اسم الشيخ بمثابه «ختم بالموافقة» ، مما يجعل العمل شرعياً بالنسبة إلى تلامذته . وبه يصبح بمقدور الحضور الاسماعيلي تفسير صوفية (بوج نيرنجن) وباطنيتها ضمن سياق اسماعيلي ذي معنى . ولهذا فالنظر إلى اقحام اسم الشيخ (البير) على أنه عمل من أعمال السرقة الأدبية أو التزوير يعني فوات الفرصة لإدراك الغرض . وكما يبيّن هولي : «فمعنى التأليف في الهند المتصوفة يختلف عمّا أصبحنا نتوقعه في أوربا وأمريكا منذ عصر النهضة»[٦١] .

وهناك مسألة هامة أخرى لها علاقة بموضوع أصول الجنان وتأليفها . فتراث الخوجا ، إضافة الى المتبحرين الذين درسوا الجنان ، يقرُّ ويوافق على أن تلك الأشعار الدينية قد بدأت كأدب شفوي تواتر شفوياً لفترة هامة من تاريخهم قبل أن يخضع للتدوين بالخوجكية ، وهو خط خاص بالجماعة[٦٢] . ومع أنه لايوجد حالياً سوى عدد قليل جداً من مخطوطات الجنان التي تعود بتاريخها الى فترة أقدم من القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي (ويعود تاريخ أقدم مخطوطة مدوّنة الى سنة ١١٤٩/١٧٣٦)[٦٣] ، إلا أن عظيم نانجي يذهب الى الإفتراض بأن تراث النسخ المكتوبة ربّما يكون قد ابتدأ قرابة القرن العاشر/السادس عشر[٦٤] . وحين لم يتصدّ أي باحث حتى هذا التاريخ لمعاينة مجموعة الجنان وتفحصّها من وجهة نظر أصولها الشفوية ، لم يبق لدينا سوى القليل من الأسباب التي توقفنا للشك بهذه النظرية ، وخصوصاً عندما نبقي في الذهن تراث آداب دينية موازية في جنوب آسية ، مثل السانت (Sant) والبهاكتي (Bhakti) ، وتلك التي تعود للصوفية . ويعتبر شاكل وموار أن فترة طويلة من التواتر الشفوي خلاّبة جداً في ضوء حقيقة أنه لايزال باستطاعة بعض الأفراد الأكبر سنّاً في الجماعة اليوم تلاوة مجموعة من مائتي قصيدة من الجنان أو أكثر عن ظهر قلب[٦٥] . أمّا نانجي ، فيتخرص ، بعد أن أورد دليلاً يتعلّق بدور رواية الشعر عند البهاتياس (Bhatias) في السند ، وهم جماعة من المنبوذين يبدو أن العديد من الخوجا قد تأصّلوا فيهم ، ويظن أن تعاليم الشيوخ ربّما كانت قد أخضعت للموسيقا وقُدّمت غناءً لمعتنقي المذهب من قبل شعراء زجالين محترفين[٦٦] . وتشير

معايِنتي الخاصة لدور الجنان في الحياة الدينية للجماعة الى أن الجنان لاتزال ، على الرغم من وجود النصوص المطبوعة ، تقوم بشكل أوّلي ، حتى في هذه الأيام ، بوظيفة الكتب المقدّسة في بعدها السمعي/الشفوي(٦٧) .

وإذا ماكانت الجنان حقاً قد تأصّلت كأدب شفوي وأنها تواترت في تاريخها شفاهاً ، فإننا بحاجة عندئذ ، وعلى أساس من هذا المنظور ، الى إعادة تقييم الطريقة المستخدمة في مقاربة مسألة تأليفها . وقد جادل زميلي المرحوم البرت لورد أنه من الخرافة افتراض أن في التراث الشفوي نصوصاً ثابتة يجري تناقلها من جيل الى آخر دون تغيير ، ويمكن للمرء الوصول من خلال تحليلها الى «مؤلفيها الأصليين»(٦٨) . إن الأغاني التي يجري تناقلها شفاهاً هي من ناحية تزامنية وتاريخية ، «سريعة التحوّل» ، بمعنى أن من يؤديها قد يغيّر في أشكالها الخارجية كالصياغة اللفظية التي يرون أنها «غير جوهرية» . ومايبقى ثابتاً بشكل مقبول هو الفكرة الأساسية أو مزيج الأفكار التي تكوّن صلب الأغنية وحسب . وبكلمات أخرى يلاحظ لورد أن : «فكرته [أي المغنّي] عن الثبات ، التي هو منقطع اليها بشكل كامل ، لاتتضمّن الصياغة اللفظية ، التي لم تكن بالنسبة إليه ثابتة قط ، ولا الأجزاء ، غير الجوهرية من الحكاية . إنه يبني أداءه... على الهيكل الثابت للرواية»(٦٩) .

والنتيجة ، أن مفاهيم مثل «المؤلف» ، و«الأصلي» تصبح في التراث الشفوي بلا معنى إطلاقاً ، أو أنه يصبح لها معنى مختلف تماماً عن المعنى المخصّص لها عادة(٧٠) . إن سرعة تحوّل الأغاني يجعل من المستحيل في واقع الأمر إعادة تتبّع أصول الأغنية من خلال أجيال المغنّين لنصل الى اللحظة التي تمّ فيها أداؤها لأول مرة ، فكل أداء منها يعتبر أصلاً بشكل من الأشكال(٧١) . ولم يكن إلا مع حلول التراث المدوّن أن أصبح النص «الصحيح» ثابتاً ، مُنذراً بموت العملية الشفوية التقليدية ، وأصبح المغنّون بعد ذلك مكرّرين للإنتاج وليسوا بالأحرى مبدعين(٧٢) .

إن ملاحظات لورد قد تشرح التنوّع الهائل في نصوص الجنان بالشكل الذي دوّنت فيه في مخطوطات و«المجال الواسع» الذي يبدو أنه توفّر أثناء إخضاع الأعمال الأصلية للتدوين(٧٣) . والشيء الأكثر أهمية من ذلك كله هو أنها كانت بمثابة عبارات للوعظ والتحذير لمجتمعات شاعت وانتشرت عن طريق التراث المكتوب ، مجتمعات شعرت أنه لابدّ لأيّ نص موجود من «أصل» يمكن نسبته بطريقة علمية الى مؤلف معيّن . فإذا ماوجدت الجنان فعلاً في جزء من تاريخها على شكل تراث شفوي قبل إخضاعها للكتابة ، فإننا عندئذ قد نسأل ، أثناء بحثنا عن دليل يتعلّق «بالمؤلفين الأصليين» ، أسئلة غير

مناسبة ولامنطقية . وقد كتب لورد يقول : «متى عرفنا حقائق التصنيف الشفوي ، فالواجب يقتضي منّا التوقّف عن محاولة إيجاد أصل لأي أغنية تراثية»[٧٤] .

إن هذه المقالة تقترح حاجة لمقاربات جديدة لمسألة تأليف الجنان . وقد جادلت على عدة أرضيات حول الحاجة لإعادة تحديد الأسلوب الذي من خلاله تمّ النظر الى مسألة «التأليف» عادة ، عندما طُبّقت على الأشعار الدينية . ومع أن مضامين دعوى هذه المقالة قد تُظهر تحدّ للمزاعم الدينية التقليدية ، إلا أنها لاتُنكر أن اللب المركزي للتراث الأدبي للجنان قد يكون في الواقع من إنشاء الشيوخ أصلاً . ويقتصر قصدها على إظهار أن البحث عن دليل ، على أساس من عوامل داخلية جوهرية بالنسبة إلى عين طبيعة هذه الأشعار ضمن الجنان نفسها لحل الأسئلة المتعلّقة بمسألة «تأليفها» (كما نفهم هذا المصطلح عادة) سيكون تمريناً مثيراً للاحباط لن يدعنا إلاّ في حالة من عدم القناعة والرضى . وتطبيق قوانين النقد النصّي المعهودة بما تشتمل عليه من تتبّع لسلاسل النقل حتى تصل الى راوية نموذجي مثالي أو توقيع بخط اليد ، يعتبر أمراً عقيماً وغير ملائم . وفي [المساحة الزمنية التي تفصل بين] التصنيف الفعلي للجنان وبين إخضاعها للكتابة لأول مرة نجد أجيالاً متعددة من المنشدين والمغنّين والنحاة المخلصين الذين تركوا وسمهم أو أثرهم على معظم تلك الأشعار[٧٥] . والأسئلة الأكثر أهمية وفائدة التي نحن بحاجة الى طرحها حول الجنان تتعلّق بنوعية «صلاتها وسياقها أو عملها»[٧٦] . ونعني بذلك تفاعل تلك الأشعار الدينية مع الناس الذين كانوا يستظهرونها ويتلونها ويستمعون اليها . وبعد التمحيص النهائي ، فإن النصوص تعتبر «مقدّسة» فقط عندما تستطيع جماعة دينية اكتشاف معنى وحقيقة دينيّتين داخلها . إن قدرة جماعة الخوجا على استنباط الإلهام من الجنان ، وتفسيرها ، واستثمارها بقوة في نهاية الأمر ، تنقلنا الى موضوع السلطة الجماعاتية ، وهو نقاش يجب علينا تأجيله الى منتدى اخر[٧٧] .

الحواشي

١ ـ أستخدم مصطلح (خوجا) في هذه المقالة للإشارة الى الاسماعيليين النزاريين المتأصّلين في السند والبنجاب وكجرات ، ويعتقدون أن الآغا خان الرابع هو زعيمهم الديني أو الإمام . وهو تحريف لكلمة (خواجه) الفارسية التي تعني سيد أو صاحب . انظر مقالة ايفانوف حول الخوجا في مجلة SEI ، ص٢٦٥ ـ ٢٥٧ ، ومقالة مادلونغ في الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، م٥ ، ص٢٥ ـ ٢٧ .

٢ ـ حول خصائص الجنان ، انظر ماكتبه علي آساني في Divotion Divine, Bhakti Tradition ، من تحقيق آيك وماليسون (باريس ،١٩٩١) ، ص١ ـ ١٨ ، شاكل وموار ، ترانيم اسماعيلية (لندن ،١٩٩٢) .

٣ ـ حول الاختلاط في التراث بين الهندوس والمسلمين الاسماعيليين انظر : عظيم نانجي ، التراث النزاري الاسماعيلي في شبه القارة الهندية ـ الباكستانية (نيويورك ، ١٩٧٨) ، ص١١٠ ـ ١٢٠ .

٤ ـ عزيز أحمد ، التاريخ الفكري للاسلام في الهند (ادنبرغ ، ١٩٦٩) ، ص١٢٦ .

٥ ـ حول دور الجنان والاعتراض على جعل التبشير بالإسلام وفهمه قاصراً على اللغتين العربية والفارسية انظر ماورد في مؤتمر الجمعيات الاسماعيلية في نيروبي ، كينيا ، ١٩٨٠ ، ص٣٠ .

٦ ـ انظر على سبيل المثال قضية الخوجا لعام ١٨٦٦ في : آصف فيضي ، قضايا في الشرع المحمدي للهند وباكستان (لندن ، ١٩٦٥) ، ص٥٠٤ ـ ٥٤٩ .

٧ ـ لأسباب اجتماعية واقتصادية ، انتشرت جماعة الخوجا الى جنوب شرق آسية وافريقيا الشرقية وأوربا الغربية وأمريكا الشمالية .

٨ ـ انظر : تعظيم قاسم ، أغاني الحكمة وحلقات الرقص ، رسالة دكتوراه (جامعة ماك غيل ، ١٩٩٢) ، ص١٠ .

٩ ـ أبطال اسماعيليون عظماء (كراتشي ، ١٩٧٣) ، ص٩٨ ـ ٩٩ .

١٠ ـ مثال على ذلك محاضرة ألقيت في تورنتو ٢٩/١/١٩٨٢ بعنوان « الجنان : تنبؤات وعلم في الجنان » .

١١ ـ مثل تلك الحفلات الموسيقية لاتقام داخل قاعات المساجد .

١٢ ـ علي آساني ، « الجنان الاسماعيلي » ، في الأدب النسكي في جنوب آسيا (كمبردج ، ١٩٩٢) ، ص١٠١ ـ ١١٢ .

١٣ ـ حول نقض وجود عناصر هندوسية في الجنان : مؤتمر الجمعيات الاسماعيلية ، نيروبي ، كينيا ، ١٩٧٩ ، ص١١ .

١٤ ـ انظر مقالة في مجلة « مرآة اسماعيلية » ، (الباكستان ، آب ، ١٩٨٧) ، ص٣٣ .

١٥ ـ مؤتمر الجمعيات الاسماعيلية ، نيروبي ، كينيا ، ١٩٨٠ ، ص٢٦ .

١٦ ـ المصدر السابق ، ١٩٧٩ ، ص٢٠ .

١٧ ـ المصدر السابق ، ص١٠ .

١٨ ـ من وجهة النظر هذه ، هناك أعمال موازية للجنان مثل « المثنوي » لجلال الدين الرومي .

١٩ ـ تم تعيين الشيوخ من قبل الإمام . انظر مجموعة جنان بير صدر الدين (بومباي ، ١٩٥٢) ، التمهيد .

٢٠ ـ شاكل وموار ، ترانيم اسماعيلية ، ص٢١ .

٢١ ـ ايفانوف ، «ستَبنث في Collectanea ، م١ (ليدن ، ١٩٤٨) ، ص٣١ .

٢٢ ـ عزيز اسماعيل ، اسماعيلية ستنبث...(اطروحة دكتوراه ، جامعة ادنبرغ ، ١٩٧١) ، ص١٤ .

٢٣ ـ شاكل وموار ، ترانيم اسماعيلية ، ص٢٢ .

٢٤ ـ نانجي ، تراث اسماعيلي نزاري ، ص٦٩ .

٢٥ ـ شاكل وموار ، ترانيم ، ص٧ .

٢٦ـ نانجي تراث اسماعيلي ، ص٦١ .

٢٧ ـ ـ المصدر السابق ، ص٥٠ ـ ٨٣ ، وقاسم «آغان الحكمة» ، الفصل٥ ، ص١٤٣ ـ ٢٠٥ .

٢٨ ـ مقالة ايفانوف حول الامام شاهية في مجلة JBBRAS,NS ، ١٢ (١٩٣٦) ، ص١٩ ـ ٧٠ .

٢٩ ـ ايفانوف ، «ستنبث» ، ص٤١ .

٣٠ ـ شاكل وموار ، ترانيم ، ص١٥ .

٣١ـ المصدر السابق ، ص٨

٣٢ ـ انظر ماقاله قاسم بخصوص بير شمس في «آغان الحكمة» ، ص٩ .

٣٣ ـ علي آساني ، بوج نيرنج ؛ شعر صوفي اسماعيلي (كمبردج ،١٩٩١)

٣٤ ـ ب . كيشواني ، سي حرفي ؛ رسالة في الجنان (دراسة غير منشورة) .

٣٥ ـ المصدر السابق ، ص١٠٥ ـ ١٠٦ .

٣٦ ـ انظر النص في ؛ Sau Ginanji Cupad Cogadivari (Bom bay, 1903) ,PR 48-50

٣٧ ـ شاكل وموار ، ترانيم ، ص١٥٤ ـ ١٩١ .

٣٨ ـ انظر ؛ كلام مولى (ط . ثامنة ، بومباي ، ١٩٦٣) .

٣٩ ـ انظر مقالة هولي في مجلة ؛ Journal of Asiatic Studies ، ٤٧ (١٩٨٨) ، ص٢٦٩ ـ ٢٩٠ .

٤٠ ـ المصدر السابق ، ص٢٧٠ .

٤١ ـ المصدر السابق ، ص٢٧٣ .

٤٢ ـ المصدر السابق ، ص٢٨٧ .

٤٣ ـ المصدر السابق ، ص٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

٤٤ ـ المصدر السابق ، ص٢٧٨ .

٤٥ ـ المصدر السابق .

٤٦ ـ المصدر السابق ، ص٢٨٢ ـ ٢٨٥ .

٤٧ ـ شاكل وموار ، ترانيم ، ص٢٧ .

٤٨ ـ المصدر السابق ، جنان رقم ٣٢ .

٤٩ ـ المصدر السابق ، جنان رقم ٢ .

٥٠ ـ المصدر السابق ، جنان رقم ٨ .

٥١ ـ المصدر السابق ، جنان رقم ١٦ .

٥٢ ـ المصدر السابق ، جنان رقم ٣٠ .

٥٣ ـ المصدر السابق ، جنان رقم ١٢ .

٥٤ ـ نجد حالة مشابهة في شعر مولانا جلال الدين الرومي (ت٦٧٢/ ١٢٧٣) .

٥٥ ـ انظر : Sou ginanji copadt calu ginan agal na chapaela bhag trijo (Bom bay, 1903), P. 108 .

٥٦ ـ نانجي ، تراث اسماعيلي ، ص٨٦ ، ١٣٢ ، قاسم ، أغاني الحكمة ، ص٣١٩ .

٥٨ ـ آساني ، بوج نيرنجن ، فصل١ ، ص١٩ ـ ٤٦ .

٥٩ ـ ايفانوف ، الأدب الاسماعيلي (طهران ، ١٩٦٣) ، ص١٠ ومابعدها ، ومقالته حول الصوفية والاسماعيلية في مجلة Revue Iranienne d'Anthropologie,3 (١٩٥٩) ، ص١٣ ـ ١٧ ، نانجي ، تراث ، ص١٢٦ .

٦٠ـ انظر : آساني ، بوج نيرنجن ، ص٢٤ ـ ٢٥ .

٦١ ـ هولي ، مؤلف وتأليف ، ص٢٨٧ .

٦٢ ـ مقالة آساني حول الخط الخوجكي في مجلة JAOS ، ١٠٧ (١٩٨٧) ، ص٤٣٩ ـ ٤٤٩ .

٦٤ ـ نانجي ، تراث ، ص١٢ .

٦٥ ـ شاكل وموار ، ترانيم ، ص١٥ .

٦٦ ـ نانجي ، تراث ، ص١٣ .

٦٧ ـ آساني ، الجنان الاسماعيلي كأدب تعبّدي ، ص١٠٤ ـ ١٠٦ .

٦٨ ـ البرت لورد ، مغني الحكايات (كمبردج ، ١٩٦٨) ، ص٩ .

٦٩ ـ المصدر السابق ، ص٩٩ .

٧٠ ـ المصدر السابق ، ص١٠١ .

٧١ ـ المصدر السابق ، ص١٠٠ .

٧٢ ـ المصدر السابق ، ص١٣٧ .

٧٣ ـ ايفانوف ، ستنبث ، ص٤١ .

٧٤ ـ لورد ، مغني ، ص١٠٠ .

٧٥ ـ ربّما بدت العبارة الحالية محيّرة في ضوء ماكتبه في عمل سابق حول « بوج نيرنجن » .

٧٦ ـ استعرت هذا المصطلح من دراسة لوليام غراهام ، مابعد الكلمة المكتوبة... (كمبردج١٩٨٧) .

٧٧ ـ وشهادة على قوة السلطة الجماعاتية ، نشير هنا الى المصنّفات الشعبية المنسوبة الى أشخاص لم يكونوا شيوخاً رسميين أو مأذونين ، ومع ذلك قُبلت مصنّفاتهم كجزء من أدب الجنان .

١٦

حركة محمود بسيخاني النقطوية ودوره* المادي ـ الصوفي العجمي

عباس آمانات**

في العام ١٠٠٢ من الحقبة الاسلامية (١٥٩٣ ـ ١٥٩٤) ، وفي ذروة الاضطهاد الصفوي للهراطقة النقطوية ، أقدم شخص يقرب اسمه من درويش كوتشك ، وهو قلندر من قزوين ، على الانتحار عن طريق تناول جرعة كبيرة من الأفيون . وكان الزعيم النقطوي ، وهو الذي طلبه زبانية الصفويين بسبب معتقداته الهرطقية ، قد قال لمرافقيه من الحراس قبل وفاته مباشرة : «نحن نغادر حتى نعود في دور آخر ، (رفيتم تا دورِ ديغر بيائيم) ، ثمّ غطى رأسه بردائه[1] [ومات] . إن ثقة درويش كوتشك بتناسخه الشخصي ، إذا كان ذلك هو ماكان يدور في ذهنه ، ربّما وجدت ، أو لم تجد ، مايسوغها . غير أن روح التجديد الألفية*** ، التي كانت الدافع المحرّك له وللعديد من أمثاله ، دأبت على التواجد ، سيما وأنها دامت لقرون عديدة في مناخ الزندقة الفارسي . بهذا المعنى نجد حقيقة رمزية في كلمة درويش كوتشك .

---

* الدور هنا بمعنى فترة زمنية (Cycle) في التاريخ الديني تشمل عهد نبي من الأنبياء الذين أطلق عليهم تسمية أولي العزم وهم آدم ، ونوح ، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد .

** عباس آمانات Abbas Amanat هو أستاذ التاريخ في جامعة ييل (الولايات المتحدة) ومحررّ سلسلة دراسات إيرانية التي تصدّرها جمعية الدراسات الإيرانية . وكذلك محرّر استشاري للموسوعة الإيرانية ، ومتخصص في الدراسات التاريخية والدينية لفارس . له العديد من الدراسات المنشورة والكتب المطبوعة أشهرها Cities and Trade: Consul Abbott On Economy and Society of Iran, 1847 - 1866, London ,1983)· Pivot of the Universe: Monarchy under Nasir al - din Shah Qajar (Berkely, 1996).

*** بمعنى ألف كل عام .

كان تدمير قلعة آلموت وبقية الحصون الاسماعيلية النزارية على أيدي الجيوش المغولية وتفرّق الجماعات النزارية بعد سنة ١٢٥٦/٦٥٤ قد شكّل تحوّلاً في التاريخ الاسلامي لا تقلّ أهمية عن الموت المتزامن للخلافة العباسية في بغداد . وكان تقليد الإنشقاق المتجذّر ، الذي بقي حيّاً لقرون عديدة بفضل الاتجاهات الاسماعيلية المتنوعة ، قد فقد في تلك الفترة صلبه المنظّم ، والجماعة التي حصرت وجودها في القلاع . وأُرغمت جيوب المقاومة النزارية في ايران على تبنّي وجود سرّي كثيراً ماكان في زي الطرق الصوفية . وتبقى معرفتنا حول الاسماعيليين من عصر مابعد آلموت واستمرار وجودهم الجماعاتي نزيرة ، لكننا نعرف مايكفي للإعتقاد بأن النشاط النزاري كان قد تحوّل في معظم الحالات الى استكانة محدودة النظر من صنف ماينطبق على جميع الأديان الطائفية في مرحلة مابعد الثورة . ولم يكن هناك من تغيير ملحوظ في هذا النموذج قبل القرن الثاني عشر/ الثامن عشر .

غير أنه لم يكن في مقدور العناصر الحركية المطبوعة في الاسماعيلية أن تبقى في سبات الى ما لانهاية . إذ شهد القرنان الثامن/الرابع عشر والتاسع/الخامس عشر واحداً من أكثر أطوار انتعاش «البدع والزندقة» حدة وكثافة ، إلا أنها منتشرة ، في العالم الايراني مع خصائص عقائدية ونتائج سياسية من شبه الاسماعيلية النزارية ، واقتسمت تلك الحركات التي تراوحت مابين طرق نعمة الله والنوربخشية الصوفية الى الهرطقات الحروفية والنقطية ، اقتسمت نموذجاً عقائدياً تأسس على أفكارٍ من التجدّد للزمن الديني ، واستباقٍ لمقدم المسيح المنتظر ، وتفسير باطني للنص . وقد دانت الحركة الصفوية في جزء من صيرورتها الى ذلك المناخ النابض بانتظار مقدم المسيح/ المهدي المنتظر . غير أن الدولة الصفوية (٩٠٧ ـ ١١٣٥/ ١٥٠١ ـ ١٧٢٢) عملت بالنتيجة ، من جهة أخرى ، على اضطهاد ذات روح انتظار مقدم المسيح/ المهدي ونبذها في صالح شيعية معهودة ، يترأسها علماء شيعة اثنا عشريّون . وقد ساعد القمع الصفوي الرسمي على انتشار تلك الحركات الى مناطق الهند المغولية والأناضول العثمانية ذات المناخ الديني الأكثر تقبلاً . بل وأبعد من ذلك .

أما الحركة النقطوية فقد كانت من النواتج الهامة ، والمغفلة الى حد كبير ، لهذا التخمّر والجيشان الحركي . وبلجوئها الى مادية وليدة ذات جذور في المعتقدات الفارسية ـ اليونانية القديمة ، صارت النقطوية تمثل مثالاً نادراً لإنفصال متعمّد عن الاسلام . يضاف الى ذلك أن إحساساً ناشئاً لوعي «بالقومية الفارسية» ساهم في إكمال الانفصال النقطوي العقائدي . ومن الممكن النظر الى الخاصية السابقة على أنها منتهى التطلّعات الاسماعيلية القرمطية (وغلاة شيعة معيّنين) لمد التجدد الدوري ليخرج خارج نطاق الاسلام . وقد

استبقت السمة الأخيرة ، من جهة أخرى ، الحركة الصفوية وخاصّيتها الشيعية ـ الفارسية ، التي قُدّرَ لها أن تشكّل صلب طبيعة ايران القومية . ومع فسحة دينية افتقدناها في العهد الصفوي الذي تبنّى الشيعية ديناً للدولة ، تمكّنت النقطوية ، وبشكل مشابه للحركة الأم الحروفية ، من توفير صلة وصل هامة مابين الإنشقاق الديني للعهد الاسلامي الكلاسيكي وبين تطوّراته في عصر الامبراطوريات الاسلامية في أوائل الفترة الحديثة .

ـ التاريخ المبكّر للنقطوية:

إن النزر الثمين الذي نعرفه حول التاريخ المبكّر للنقطوية وحياة مؤسسها ، محمود بسيخاني ، يقوم على دليل دوّن بعد ذلك بقرنين من الزمان تقريباً . ومثل بقية حركات العالم الايراني من عصر مابعد الاسلام ، فإن تاريخ النقطوية مفقود ومتروك للأجيال القادمة في غالبيّته ، وربّما قد لايستعاد أبداً . وحتى يحين مثل ذلك الوقت الذي تظهر فيه الى النور نصوص نقطوية من مجموعات ايرانية وهندية (هذا إذا كانت لاتزال موجودة) ، نجد أنفسنا ملزمين بالإعتماد ، الى حد كبير ، على روايات أدبية وتاريخية لأناس غير نقطويين . ونستطيع تدارك صورة ضبابية لتاريخ الحركة المبكّر ولمؤسسها ، من خلال تطبيق معالجة نقدية على دليل هزيل جُمعت قطعه التي تكفي فقط لإبراز الحاجة الى مزيد من البحث[٢] .

كان محمود بسيخاني المولود في بسيخان ، في جوار رشت في مقاطعة جيلان (على الشواطىء الجنوبية لبحر قزوين) في النصف الثاني من القرن الثامن/ الرابع عشر ، ومنها أخذ اسمه ، كان قد بدأ الدعوة الى دينه الجديد قرابة العام ٨٠٠/١٣٩٧ ـ ١٣٩٨ . ونعلم أن قرية بسيخان ، مسقط رأس محمود ، كانت ساحة صراع بين منطقتين متشاحنتين : بيا ـ بيش التي يسيطر عليها محاربو جيلان الشرقية (المتمركزون في لاهيجان ولنجرود) ، ومنافسوهم الجيلانيون الغربيون من بيا ـ بس (المتمركزون في فومن ورشت)[٣] . وربّما كان لوضعية حدودية كهذه بعض الأثر في موقف محمود تجاه السلطة السياسية وطبيعتها الدنيوية .

وليس من الواضح الى أي مدى كانت حركة مَحمود جهداً واعياً ، إن كان ذلك على الإطلاق ، للقطيعة والإنفصال عن معاصره ومعلّمه المفترض ، فضل الله استرابادي ، مؤسس الحركة الحروفية . ولكي نكون على يقين ، يبدو أن محموداً قد دان لفضل الله بالكثير من

الرمزية القبالية* والباطنية التأويلية . وبعد إعدام فضل الله سنة ٨٠٤/ ١٤٠١ على يدي الأمير التيموري ميران شاه ، ربّما يكون محمود قد انغمس في صراع على السلطة مع قادة آخرين للحركة . وربّما حاول أيضاً إدخال زخم جديد من الأعتقادالألفي** الى الحروفية التي كانت لها شعبيّتها آنئذ في طول شمال ايران وعرضها ، وفي القوقاز والأناضول(٤) . إذ لم تكن تصريحات محمود المتعلقة بالمهدي المنتظر في مطلع القرن التاسع أمراً عرضياً ، وقد تكون دعوة محمود قد استلهمت أيضاً ، وبشكل مشابه لتلك التي لفضل الله ، نبوءة شعبية منسوبة الى النبي محمد توقعت مقدم مجدد اسلامي مع إنطلاقة كل قرن (مجدد رأس مائة) . وفي نموذج مألوف للعديد من التيّارات القائلة بالمهدية في الاسلام ، يبدو أن محموداً قد انطلق في دعوة الى رسالة أكثر راديكالية في جوهرها من حركة الحروفية المتناقضة القائمة آنئذ . وربّما كان مثل ذلك الإبتعاد الدرامي عن حركتها الأم سبب قيام مصدر حروفي بوصفه «بمحمود المطرود» ، على أساس من أنانيته المزعومة . وقد يكشف هذا اللقب المحطّ للقدر عن أمر يتجاوز الطموح الشخصي بغضّ النظر عن حقيقة أنه طبقاً لمصدر حروفي آخر فإن محموداً كان واحداً من أربعة من أقرب المقرّبين من أصحاب فضل الله(٥) .

وتتّضح دوافع محمود للقطيعة مع الحروفية بالفعل في عقيدته القبالية . وبالمقابلة مع الحروفية التي تؤكد أهمية أسرار الحروف ، فإن محموداً قد أحكم بناء نظام يعتمد على النقط . وكما صاغها أحد المصادر ، «فقد أوجد نظاماً مبنيّاً على نقطة» ، (آز نقطة كارخانيب پر داخت) . وقد عرض في كتبه الستة عشر ورسائله التي روي أنها بلغت ألف رسالة ورسالة ، عرض مركزية النقطة ، وهو جهد رأى فيه أحد المؤلّفين المؤيّدين للحروفية «زخارف» تستحق إدانة أبدية ، على الرغم من شعبيّتها بين أمناء النقطوية(٦) ، وكذلك فإن عنوان أكثر أعمال محمود أهمية ، الميزان ، الذي لايزال مفقوداً حتى الآن ، يتضمّن دلالة قبالية واضحة . ولنا أن نظن بأنه ربّما رأى في كتابه ميزاناً نبوئياً به توزن أعمال الخير أو الشر يوم القيامة ، وهو مفهوم مشابه لمفهوم «الفرقان» ، أحد أسماء القرآن التي تشير الى خاصّيته الايسكاتولوجية (الآخروية) . ومن الممكن أن الحساب والحكم بالثواب أو العقاب كما ورد في «الميزان» كان قد تقرّر عن سبيل «الجفر» (علم التكهن التنجيمي) ، وهذه ممارسة شائعة لدى جميع الحركات الشيعية .

---

* القبالة (cabbala) طريقة دينية باطنية للربانيين اليهود لتفسير التوراة ومعرفة الغيب في المستقبل .

** الاعتقاد بعودة المسيح/ المهدي وحكمه ألف سنة على الأرض .

أمّا معلوماتنا بخصوص الإعتكاف النسكي لمحمود في محله غير محددة على ضفة نهر آراس على حدود آذربيجان وآرّان (القوقاز) ، حيث توفي قرابة العام ١٤٢٧/٨٣١ ، فهي ضئيلة لاتفي بالغرض . وقد يظن الواحد أن مغادرة محمود لمقاطعته الأم هي أمر يعود الى حقيقة أن مرشده ، فضل الله ، كان يقيم في منطقة شيروان على الساحل الشمالي الغربي لبحر قزوين ، التي لم تكن تبعد كثيراً عن ضفاف نهر آراس . وكانت إقامة محمود في الجوار العام لأردبيل ، مكان اعتكاف الشيخ صفيّ الدين الأردبيلي الشهير (ت٧٣٥/١٣٣٤) ، مؤسس الطريقة الصفوية التي تحولت في سياق القرن التاسع/الخامس عشر الى طريقة شيعية علنية .

وكانت مدينة تبريز العاصمة في شمال غرب ايران واحدة من أكبر حواجز العالم الاسلامي طوال كامل فترة العصر الإيلخاني . وقد ازدهرت من التجارة عبر منافذها التجارية على البحر الأسود ، مثل ميناء ترابزون البيزنطي ، وتعاملت مع إيالات الأناضول والمراكز الأرمنية والجورجية في القوقاز ، ومع الدول المدن المغامرة للبحر الأبيض المتوسط مثل البندقية . ومن الممكن أيضاً ملاحظة أثر هذا المناخ المائج بالحركة في انفصال «النبي» الجيلاني وخروجه على القواعد الاسلامية . فقد مارس الرهبنة والعزوبية واعتبرها الحالة الأرقى في هرمية دينه ، وهذا عمل نسكي يذكّرنا بتقاليد الرهبنة البيزنطية . إلا أن موضوعات التناسخ في العقيدة النقطوية قد تشير ، الى جانب الرهبنة ، الى أثر بوذي (أو حتى مانيكي) شرقي كان متفشّياً في ظل التسامح الديني للمغول[٧] .

ـ العقائد والنظرة الى العالم:

تعتبر فكرة التجدّد الدوري للرسالات النبوية من الموروث الزرادشتي القديم الحاضر في فارس الاسلامية والبارزة على نحو خاص في الاسماعيلية . إلا أنها أخذت مع النقطوية اتّجاهاً دراميا يعتبر أساسياً لفهم الفكر الديني الفارسي في العهد التيموري وفيما بعد ذلك . وفيما حافظت على ولائها للنظرية الأساسية للتجدّد الدوري ، فقد نظرت النقطوية الى التاريخ الإنساني على أنه سلسلة من الأدوار النبوية المتعاقبة ، كل دور منها قضى فترته قبل أن يتجاوزه واحد آخر جديد . وقد اتّبعت هذه الأدوار نموذجاً متماثلاً في ما يتعلّق بافتتاح الدور وقضاء مدّته ثمّ نهايته لكن ذلك لايعني أن تجددها ، في أداء النقطوية على الأقل ، كان خالياً من التقدم الى الأمام في الزمن .

غير أن التجدّد العقائدي لم يتضمّن ، بالنسبة إلى النقطوية ، على كل حال ، ظهوراً مهدوياً اسلامياً بالمعنى المعهود . إذ لم يكن مَقدم المهدي الاسلامي ، الذي غالباً ماكان يُنتظر منه دعم دعائم الدين وتوطيدها وليس بالأحرى إزالتها ، في الصورة ذاتها التي كانت في ذهن محمود . بل إن مقدم النبي الجديد في برنامج النقطوية كان بالأحرى من أجل وضع حد للدور الاسلامي برمّته واستبداله بدور جديد ابتدأه محمود نفسه . ومثل هذا التحوّل عن واحد من أهم المعتقدات الاسلامية الأساسية ، وتحديداً الطبيعة الخالدة لرسالة النبي محمد الإلهية ووضعيته باعتباره «خاتم النبيّين» ، يجب النظر اليها على أنها ظاهرة نادرة في التاريخ الاسلامي ، فالاسماعيليون الأوائل ، على سبيل المثال ، نظروا الى مهديهم على أنه سيفتتح طوراً مكمّلاً داخل الدور الاسلامي وليس بالأحرى عهداً جديداً يتجاوزه ويقع خارج نطاقه .

والأكثر أهمية هو أن ذلك الانشقاق عن الاسلام قد ارتبط في كتابات النقطويين بجلاء بالأصل الإثني للنبي الجديد وبتعاليمه . وقد تمّ تجاوز نهاية «دور العرب» ، الذي ابتدأه محمد العربي ، في الدين الجديد بدور محمود بسيخاني الفارسي (دور ـ عجم) ، وهو الذي كان «النفس الفارسية» (نفس ـ عجمي» والشخص الفريد (شخصي وحيد) للدور الجديد . ويمكن تتبّع هذا الطموح لطلاق الدين العربي ، على سبيل المثال ، في بيت من الشعر لشاعر نقطوي مجهول يبدو أنه كان يعمل على إثارة مشاعر شعوبية لأزمنة غابرة :

«والآن جاء دور ذوي العاقبة المحمودة ، فقد مضى الآن زمن تعنيف العرب للعجم[8]» . وهكذا كان الدور الفارسي (دور عجم) الطور الأخير في عملية كوزمولوجية عريضة . وطبقاً للمؤلف الهندي ـ الفارسي لكتاب «دبستان ـ مذاهب» ، الذي وفّر لنا أكثرالشروحات للعقيدة النقطوية إيجازاً من القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي ، فقد نظر محمود الى مجمل الحياة الزمنية للعالم على أساس من أربعة أدوار فوقية ، كل دورٍ منها من (... ، ١٦) سنة تغطي كامل الفترة من بداية خلق العالم وحتى نهايته . ولاتزال البشرية الآن في الدور الأول من هذه الأدوار الفوقية ، الذي يتكوّن هو نفسه من دورين متتاليين أقصر زماناً : الثمانية آلاف سنة الأولى ، وهو الدور العربي ، طبقاً لاعتقاد محمود ، الذي ابتدأ بآدم ، واستمر مع ستة أنبياء آخرين ، واختتم بمحمد . أمّا الثمانية آلاف سنة الثانية في الكوزمولوجية النقطوية ، أوالدور الفارسي (العجمي) من جهة أخرى ، فقد ابتدأت بمحمود وستستمر بعده مع سبعة ظهورات متتالية مقترنة بما يسمّى بالمبينين . وقد حدّد دور الثمانية آلاف سنة الأولى على أنه (فوق الثرى) ، وذلك لأنه كان

إلهياً في أصله والهامه ، كما يظهر ، أي فوق العالم المادي بالنتيجة ، أمّا الدور العجمي فقد نُظر اليه على أنه ، من جهة أخرى ، دور الـ (تحت الثرى) ، لأنه تأصّل في التراب ، كما هو مُفترض ، وجُبل بجوهر إنساني ، ويعلن «دبستان» أنه عندما يسود الدور العجمي سيكتشف الناس الحقيقة ويعبدون الانسان ويعتقدون بأن الجوهر الانساني هو الحقيقة(٩) . وبالإمكان تتبّع هذه المقابلة بين (فوق الثرى) و(تحت الثرى) في الماضي والعودة بها الى العقائد الزرادشتية .

وازدادت الفرقة بين دوري كل من محمد ومحمود بروزاً في المصادر النقطوية من خلال الرمزية السماوية ، المشابهة للحكم والأمثال المجازية في الزرادشتية . فمحمد هو البدر (القمر الكامل) في السموات النبوية ، بيد أنه ينظر اليه على أنه المنبىء أيضاً عن مَقدم محمود المعرّف بأنه شمس النبوّة . والمقابلة السماوية بين الفوضى القمرية والجرم الشمسي قد أستخدمت لفترة طويلة في نظم الإيمان الايراني لشرح حالة الجرم الأصغر الانساني . وتمّ ربط هذا المجاز في المعتقد النقطوي أيضاً بالإختلاف بين التقويم العربي/ الاسلامي القمري والتقويم الايراني الشمسي أو «البروج القديمة» ، كما وردت في المصدر النقطوي . ويجزم محمود على أن تقويم محمد القمري هو دون التقويم الشمسي الفارسي . والسبب هو أن الأخير قد تأسس على اثني عشر شهراً محددة وثابتة ، فهي «صحيحة وثابتة لاتشبه الأشهر القمرية التي تقوم على قمر كامل (بدر) ونصف قمر وهلال»(١٠) . وبينما محمد هوصاحب الثمانية والعشرين ، أي دورة الشهر القمري ، فإن محموداً هو صاحب «الاثني عشر» ، أي الأشهر الشمسية ، وهذه فكرة تلمّح في الوقت ذاته الى ارتباط خفي مع أئمة الشيعة الاثني عشر . ولم تكن دورة أجرام البروج هي التي تقاس بالتقويم الشمسي وحسب ، بل انصبّ سعي محمود على استعادة مركز السرّة في عالمه الديني أيضاً . وكان على صلاة النقطويين الخاصة أن تقام مستقبلة جهة الشمس بالمقابلة مع القبلة الاسلامية ، وهو فعل تعبّدي يشير بوضوح الى تعظيم زرادشتي «للمهر» (الشمس) .

ولا حاجة للقول بأن التأكيد على حساب الزمن قد ذهب بعيداً متجاوزاً وظيفته العملية . ودلّ تبنّي التقويم الفارسي على نهاية الدور الاسلامي وبدء الأزمنة الايرانية . وقد أتاح التقويم القمري المتناوب لمحمود الفرصة فعلاً لتوسيع مجال انتقاداته لتصل الى جوانب أخرى من الدين الاسلامي بهدف تضخيم تفوّق دينه الخاص . ووجدت المقابلة بين النبيين الاثنين في العرق السماوي ذاته أبعاداً تأويلية أخرى مألوفة ، بالنسبة إلى النظرة الفارسية العالمية . فبينما محمد هو الليل ، مثل الشعر الأسود للمحبوب ، فإن محموداً هو النهار ،

مثل وجه المحبوب ، وفي حين محمد هو مخلوق (أي جديد) على أنه «أمير منوي» (مير ـ صد» ومنبىء (مخبر) . فإن محموداً هو غير مخلوق (أي قديم) ومبشّر «بالملك الألفي» (باديشاه هزار) ، ومهمة محمود هي إيضاح (أي بيان) سر الخلق الغامض[11] . وإن ظرفية الاسلام الليلية ، مثل الشعر الأجعد الداكن للمحبوب الإلهي سوف تنتهي في فجر الوجه . ولاشكّ في أن التأويل الصوفي يلمح بلا خطأ الى شعر حافظ في القرن الثامن/الرابع عشر ، أحد معاصريه الذين كان لهم الإعجاب ذاته بالزرادشتية .

غير أن الجانب الأكثر إثارة في العقيدة النقطوية كان ، على كل حال ، نظرتها المادية بخصوص نشأة الكون (كوزموغوني) ، والطريقة التي فسرت بها سياق التطوّر الفكري للانسان . فمن وجهة نظر النبي الفارسي (العجمي) ، فإن كامل الخلق قد تأصّل أساساً في التراب (خاك) ، الذي كان بالنسبة إلى النقطويين ، مصدراً للعناصر الأساسية الثلاثة الأخرى . لقد كان التراب ، في الفكر النقطوي ، أصلاً لعملية تطوّرية حدثت على مدى أدوار متتالية . وبغضّ النظر عن ظهور صفاتها وكأنها صفات حديثة ، فقد اشتركت النقطوية في نظرتها الحلولية تلك مع الصوفية من المدارس الفارسية . فمن المادة الترابية (الجماد) ظهر النبات ، ومن النبات جاء الحيوان ، ومن الحيوان نما الكائن الانساني ؛ هكذا إدعا محمود . غير أن الايسكاتولوجية النقطوية ، وبالمقابلة مع المجرى الرئيس للصوفية ، نظرت الى الانسان على أنه كائن ترابي قابل للإرتدادالى أصله الترابي . «ما أن يموت الكائن الإنساني ويدفن ، حتى تبدأ أعضاؤه الجسدية بالإنقلاب والتحوّل الى أشكالها المادية والنباتية . ثمّ يتم استهلاك (الشكل) النباتي من قبل الحيوان أو الكائنات الانسانية ليظهر [من جديد] في ثوب انساني» . ومع ذلك ، ليس هناك من فقدان كامل لجوهرالوجود الانساني . «إن جميع الأجزاء البسيطة للجسم التي تستحق العلم والعمل سوف تعود بعضها مع بعض ولن تتحلّل ، سواء أكانت في حالة الجماد (اللاعضوية) أو النباتية ، أو الحيوانية ، أو الانسانية ، حتى ولو تعرّض تركيبها للتفكّك» . إنه لأمر صعب تحديد أصل هذه الايسكاتولوجية التناسخية . إذ ربّما كانت نتاجاً لمناخ هندي متأخّر عندما تفاعلت النقطوية مع الهندوسية والجانوية في الفترة المغولية .

إن التأكيد النقطوي على التراب باعتباره الأصل الأولي لجميع الكائنات له أهميته لأنه يتطابق مع وضعية الانسان باعتباره الهدف النهائي للتراب ونتاجه . وقد يجادل أحدنا بأن مثل هذه النظرة الى ديمومة الانسان الأولية [أي في شكلها العنصري البسيط] قد حُرّفت من أجل حل مسألة القيامة الجسمانية في الاسلام . وفي مقابلة ظاهرة مع أديان التوحيد في تلك

الفترة ، التي نظرت الى الجنس البشري على أنه خلق فريد لله ، نرى أن النقطوية قد نظرت الى الانسان على أنه ذو ارتباط ترابي محض وأنه مايزال مخلوقاً من قبل الله . وللمقولة المنسوبة الى محمود ، «أنا المركب المبين» نغمة منافحة من مثال ماديته الصوفية . فالإنسان لايتعدّى كونه مركباً ترابياً وهب مهمة (أو رسالة) ظاهرة أو بيّنة ، وهذا مفهوم يذكّرنا بالبيت المشهور لمعاصره حافظ :

«حلمت الليلة الماضية أن الملائكة تقرع على باب الحانة ،

تمزج طينة الانسان وتقذف بها في فنجان» .

وقد تعزّزت فكرة الأصول الترابية للانسان أكثر بقناعة من الاعتماد على النفس تلخّصت في شعار النقطوية : «استعن بنفسك الذي لا إله إلا هو» . ويبدو أن الضمير الملغز «هو» يشير في السياق النقطوي الى المكانة الإلهية للانسان في مركز الخلق . وهكذا ، يظهر أن المادية النقطوية التي ترى في الانسان قطب الرحى تبتعد عن النظرة المتشكّكة الدفينة في الدهرية الفارسية ، وإنها أقرب في الجهر الى المفهوم الحديث للإنسان .

فالتركيز على العلم والعمل ، والاعتماد على النفس ، والإعتقاد بالتطوّر الأرضي الذي ينتهي في الإنسان في الوقت الذي نعتقد فيه بتركيبته القابلة للتلف ، كلها أمور تشير الى ذلك الإتّجاه .

واقتسم النقطويّون حنينهم الى المهدي المنتظر مع حركات «متطرفة» أخرى ، إلا أن تأوّل الحروف ، والنظر فيها اتّخذ بالنسبة إليهم تحوّلاً أساسياً متميّزاً . فهم لم يظهروا ، خلافاً للحروفيين ، اهتماماً كبيراً بالقيم السحرية للحروف ، ولذلك كانوا غرباء ، على مبلغ مانعرفه ، على أبجد حساب الجُمل . وبدلاً من ذلك ، أكّد محمود ، سيراً على خطى اتجاهات قبالية في الصوفية أقدم (كما في الصوفية اليهودية) ، أكثرعلى أهمية النقطة باعتبارها مدماك البناء لنظامه الرمزي الذي منه تمّ تركيب الحروف الأولى ومن ثمّ الكلمات . وبهذا الشكل كان التعريف التقريري لدينه الجديد بالنقطوية ، ولتأويلاته القبالية بعلم النقطة ، ولأتباعه بأهل النقطة[١٢] .

إن التبنّي الرمزي للنقطة للدلالة على العناصر الأساسية الأربعة : التراب والماء والهواء والنار يبدو وكأنه أمر تتفرّد به النقطوية . فالمركب المربّع ، الممثّل بأربع نقاط على الشكل التالي (∴) ، كان في النصوص النقطوية في القاعدة في كوزمولوجية محمود . ولم تكتسب تلك الكوزمولوجية ، التي عُرفت «بالذات المربّعة» ، كمالها البنائي في الدور النقطوي إلا عندما حقّق «الذات المربّع» ، الذي هو العنصر الترابي ، مكانته الأولية . وعندما يصبح

خالياً من «الذات الرابع» ، فإن «العقد الثالث» المتبقي ، والممثّل بثلاث نقط (·˙·) ، يتحوّل الى تلخيص للدور المحمّدي ، وهكذا يتم استهلاك ثنائية محمد مقابل محمود بكاملها ولمصلحة الأخير في معظمها . والرباعي الأساسي (∷) وصل كماله مرة في صورته الإنسانية ، الممثّلة بالنقط العمودية الأربع (⁞) ، الدالة على الإنسان الأصلي ، آدم ، المكوّن من العناصر الأربعة والذي هوالمرحلة الرابعة والختامية للخلق المتعالية فوق الأشياء والنبات والحيوان . ويظهر الانسان الأصلي على كل حال ، في أكمل صورة له في شخص محمود نفسه . فهو يقف في مقارنة المجسّد «للعقد الثالث» ، ولذلك جرى تمثيله في الرمزية النقطوية بثلاث نقط عمودية (⋮) . ووجود فرق من نقطة واحدة بين الشخصين يُترجم في العقيدة النقطوية الى مدى كامل من الاختلافات الأخرى ، التي تتّفق مرة ثانية مع نظرة مؤلفها التطوّرية الى النبوّة[١٢] .

وعلى كل حال ، فإن العقيدة النقطوية تُنكر ، خارج نطاق المجابهة مع «الذات الرابعة» التي هي معادلة في فكر محمود لظهور أرضي لقيامة دورية ، الإيسكاتولوجية المعهودة للاسلام ، بما في ذلك الجنة والنار بمعانيهما المعهودة . والقيامة النقطوية القائمة على الإنسان باعتباره قطب الرحى مرتبطة بشكل وثيق مع التقدّم الذي يحقّقه الإنسان في سياق الزمن وموجهة باتّجاه فهم ذاته الأرضية الخاصة ، وهذا ارتباط يجعل القيامة تتحوّل الى حدث في العالم الأرضي هذا وفي متناول الإنسانية . والقيامة حدث يقع في حياة الانسان نفسه بسبب من أفعاله الخاصة وليس بالأحرى حدث خارج نطاق سيطرته ولايقع إلا بعد وفاته وحسب . وبالمثل ، فإن أصحاب النعيم هم ليسوا سوى «أهل النقطة» ، الذين ينالون مكافأتهم العالية في هذا العالم ليس لأنهم اتّبعوا الشريعة ، بل لأنهم عرفوا حقيقة دين محمود . وبالمقابل ، فإن أضداد محمود قد آلوا الى هوة جحيم هذا العالم لأنهم تجاهلوا مَقْدَم النبي الجديد . أمّا التركيز على الفضيلة وليس بالأحرى الالتزام بالدوغما (أو العقيدة المسلّم بها كما في المسيحية البروتستانتية) فقد كان أمراً ثابتاً في النقطوية . كما ارتبط تحقيق النعيم الأرضي بإجراء معيّن على هوية ثقافية فارسية .

ـ النقطوية في ظل الصفويين ومغول الهند :

في ما عدا دليلاً داخلياً يمكن استنتاجه من كتب التعليم النقطوية ، فإن أي دليل خارجي يتوفّر حول محمود والتاريخ المبكّر للنقطوية يأتي من مصادر صفوية ومغولية كُتبت بعد مايقرب من قرنين من بدء الحركة . والغياب الملحوظ للنقطويين من الروايات التاريخية لعصري التيموريين ومابعد التيموريين يعني أنهم كانوا في الفترة السابقة للعقود المبكّرة من

القرن العاشر/السادس عشر ، موضع اعتبار على أنهم إمّا فروع للحرفية وإما أنهم فشلوا في جذب أيّ انتباه اليهم .

وخلال عهد اسماعيل الأول (٩٠٧ ـ ٩٣٠/١٥٠١ ـ ١٥٢٤) وطهماسب الأول (٩٣٠ ـ ٩٨٤/١٥٢٤ ـ ١٥٧٦) ، ظهرت إشارات الى النقطوية لأول مرة على كل حال ، على أنها هرطقة تعرّضت للمضايقة والإضطهاد على يد الدولة الصفوية . ولم يكن إلا بعد وفاة طهماسب ، أي خلال فترة توقّف سادتها الصراعات وعدم الاستقرار السياسي سبقت صعود عبّاس الأول الى العرش سنة ٩٩٦/١٥٨٨ ، أن شهدنا إحياءً للنقطوية باعتبارها حركة واسعة الإنتشار ذات رسالة ألفية . وليس من المستبعد أن يكون هذا الإحياء قد أفاد من سياسة التسامح الديني لإسماعيل الثاني (٩٨٤ ـ ٩٨٥/١٥٧٦ ـ ١٥٧٨) . ونجد إحدى أقدم الإشارات المعروفة الى إعادة تقويم النقطويين في كتاب من القرن العاشر/ السادس عشر المتأخر بعنوان «تاريخ ألفي» ، (لأنه أخبر عن حوادث تقع مع انسلاخ الألف الاسلامية الأولى) . فقد دوّن تحت سنة ٩٨٣/١٥٧٥ خبر ثورة من قبل أتباع محمود (الذي أخطأ المؤلف في تحديد هويّته وقال إنه محمود فساخاني) في القرى المحيطة بمدينة كاشان . ومن الأهمية بمكان أن هذه الثورة قد حدثت باقتران مع انتفاضة في قرية أنجودان الاسماعيلية في منطقة ملاير بقيادة شخص يقرب اسمه من مراد ، وهو إمام نزاري شاب له أتباع في السند ومكران . وتمّ قمع الثورة النقطوية على يد حاكم همدان القزل باشي ، أمير خان موصللو ، الذي كان يعمل بأمر من شاه طهماسب[١٤] . والتزامن ين الثورتين اللتين امتدّت أحداثهما الى مابعد وفاة طهماسب ، لم يكن أمراً عرضياً . وعلى الرغم من غموض تتوي (Tatawi) بخصوص العلاقة بين الثورتين ـ حتى على الرغم من أن والده قد شارك بشكل مباشر في قمع ثورة كاشان ـ فإنه يبدو وكأنه يوحي بأن أتباع محمود كانوا متعاونين مع اسماعيلية أنجودان . وليس من غير المعقول افتراض أن إحياء النقطوية بعد مائة وخمسين عاماً من وفاة محمود ، كما يشير تتوي ، كان جزءاً من صحوة ألفية نمت وترعرعت على شبكة من الجماعات الدينية الأقدم من الاسماعيليين وغير الاسماعيليين في وسط وشمال ايران .

واستمرّت الطموحات النقطوية ، على كل حال ، حتى مابعد تولّي أعظم الملوك الصفويين ، عباس الأول (٩٩٦ ـ ١٠٣٨/ ١٥٨٨ ـ ١٦٢٩) ، العرش قبل نهاية الألف الاسلامية الأولى بأربع سنوات . وغالباً ماجرى التقليل من شأن الفعالية الروحية للنقطويين من قبل الأخباريين المؤيّدين للصفويين ، ومع ذلك فلا بدّ أنها كانت ذات حدة كافية

جذبت انتباه عبّاس الشاب الى البداية المهزوزة لحكمه عندما كان لايزال يتصارع مع هيمنة القزل باش . وغير خافٍ أن إعجابه بالنقطوية وإمكاناتها الكامنة لمعادلة «الارثوذكسية» الشيعية [كان وراء قيامه متنكّراً في مناسبات عدة بزيارة تكية زعيم نقطوي بارز هو درويش خسرو قزويني] ، ويعكس ميل الشاه الموافق نحو النقطويين ، سواء أكان من باب الفضول أو خدمة لمصلحة شخصية ، نمو الحركة بين شرائح بعينها من سكّان الحضر الفرس .

وقرابة العام ١٠٠٠ هـ (١٥٩١ ـ ١٥٩٢) ، يبدو أن الحركة قد وصلت ذروة شعبيّتها . فدرويش خسرو أحد القياديين النقطويين ، الذي كانت آراؤه قد جلبت له المتاعب سابقاً من العلماء وتعرّض لإمتحانات ومضايقات متكرّرة ، يُلام من قبل اسكندر بك مونشي ، مؤلف كتاب «عالم أرا ـ يي عباسي» ، لأنه كان يستدرج الى تكيّته «ذوي العقول الضعيفة من العوام» ، و«الأوباش المفلسين من التركمان والفرس» ، لكن الأمر يبدو كأنه يخفي بعض المديح السري ليس لذوق خسرو السليم في الحياة الكريمة ، «ولحدائقه المعتنى بها بشكل جيد» ، ولذوقه في «الصحون الملوّنة» التي كان يتمّ تحضيرها في مطبخ تكيّته وحسب ، بل وللسهولة التي فاوض بها طويلاً طريقه عبر كمائن دينية وفقهية نصبها له «العلماء» القلقون أبداً . وربّما عرف ، باعتباره ارتدى قُشرة حافظية* ، كيف يجلس مع الأمير ومع المتسوّل على المائدة ذاتها . وقضى ليالي كثيرة في تكيّته يسامرُ فيها عباساً أثناء الجولات الليلية للشاه حول العاصمة . لكن على الرغم من منجزاته وشعبيّته الظاهرة ، فإن الحاجة الى «تطبيق شعائر الشريعة المنيرة» ، كما قال عنها اسكندر بك ، كانت هي التي اضطرّت الشاه في نهاية الأمر الى الرد على كرم خسرو بالأمر بتوقيفه هو وأتباعه . وتمّ بشكل ملائم للغرض تماماً ، العثور على «جرار الخمر» في تكيته ولم يضيع العلماء وقتاً في اكتشاف أن «عقلية» خسرو «المنفتحة ، واعتقاداته الخاطئة قد وصلت مستوىً ، بحيث أنه لم يعد ملتزماً بفروض الشريعة» ، وما أن حُكم عليه بالموت من قبل الشاه الذي كان مقتنعاً بإنتماء خسرو الى النقطوية ، حتّى شدّ من رقبته الى سرج جمل وسُحِلَ في شوارع قزوين[١٥] . وفي وقت أبكر من ذلك ، كان شخص يقرب اسمه من أبي القاسم آمري من إقليم فارس ، وهو شاعر صوفي ظهرت له ميول نقطوية وسبق له أن سُمِلَتْ عيناه بأمر من طهماسب بسبب من معتقداته الإلحادية ، كان قد قُتل سنة ٩٩٠/ ١٥٨٢ دون محاكمة بعد أن دفع العلماء ضده بتهمة التحريض على «فتنة كبرى وعصيان»[١٦] . لكن مقتل خسرو

* نسبة الى الشاعر الفارسي المشهور حافظ شيرازي (ت٧٩٢/ ١٣٩٠) .

والأحداث المتعلّقة بتنازل الشاه المؤقّت عن الحكم هي التي أطلقت بعزم صادق «مذبحة الملاحدة» لعام ١٠٠٢/١٥٩٣ ـ ١٥٩٤ .

وفي تحرّك شاذ على مايبدو سنة ١٠٠٠/ ١٥٩١ ، وإثر حدوث الاقتران السماوي المنذر بالسوء مع انسلاخ الألف الهجرية [الأولى] ، أقدم عبّاس الأول على التخلّي عن الحكم لصالح أحد الأمناء النقطويين ، استاذ يوسفي تركش دروز ، الحاذق في صنع جعب السهام كما يوحي بذلك اسمه . ولم تمضِ سوى ثلاثة أيام حتى أُعيدَ تنصيب الشاه على العرش وقُتل استاذ يوسفي على أيدي سيّافي البلاط . والظاهر أن هذه التولية المؤقّتة قد صيغت وفق طقس سنوي فارسي قديم يتعلّق بتجدّد الربيع ويعرف باسم «مير ـ ى نوروز» ، والذي بموجبه يقوم ملك كرنفالي عند حدوث الإعتدال الربيعي بترؤس تحول رمزي وانتقال من الفوضى الى الكون . غير أن الحقيقة هي أن الواقعة كانت دليلاً على قلق عباس الأول وانشغاله بالنبوءات النقطوية الألفية . وكان الهدف منها منع وقوع البلاء السماوي على الشاه الحقيقي ، وهذا إجراء استباقي ضد رزية ألفية بشّرت بها النقطوية وكانت العامة بانتظارها . ونجد أنه من الممكن ، حتى من خلال روايات اسكندر بك مونشي ومُلاّ جلال منجمي يزدي الموالية للصفويين ، ومن منجم البلاط والمحرّض الرئيس للحملة المناوئة للنقطويين الذي أشرف على الخطوة الجانبية المؤقتة ، من الممكن رؤية وميض شعبية نقطوية بين النقابات الحضرية وبين الدراويش . «لقد أصبح واضحاً ، كتب اسكندر بك يقول : «إن عدد أولئك الناس الذين يسعون جاهدين الى النقلة في ممالك [ايران] المحروسة قد ازداد بشكل هائل» .

وفي موجة التنكيل والقتل الجماعي التي أعقبت ذلك وكان بطلها الشاه وباركها العلماء ، تمّ ذبح عدد كبير من قادة النقطوية البارزين ، وتعرّضت جماعات النقطويين في كاشان (ولا سيما في نصر آباد) وأصفهان واصطهبانات (في اقليم فارس) وقزوين لمذابح جماعية . وكان درويش يوسفي نفسه ، كما أوردها اسكندر بك بلهجة مهذّبة ، «قد جُرِّدَ من ثوب الحياة ، وسقط من العرش على لوح الموتى» . أمّا مصير نقطوي بارز آخر ، مولانا سليمان ساوجي ، وهو طبيب من ساوا كان «الأكثر علماً» من بين النقطويين ، فقد أحيل الى العلماء ، وخوفاً من «رد فعل معادٍ من قبل أوباش غافلين» ، وهذه بلا شك إشارة الى مؤيّديه من بين سكّان المدينة ، فقد اختار العلماء وضعه في الإعتقال المؤقت ، لكن الشاه «المطبّع بالشريعة» والذي اعتبر التخلّص منه أمراً مساوياً للحج ، فقد أصرّ على موته . وبشكل مشابه ، فإن مير سيد أحمد كاشاني ، القائد

النقطوي الذي قبض عليه في قرية نصر آباد في نواحي كاشن ، فقد قطع الى نصفين في مكانه بسيف الشاه نفسه(١٧) .

وهاجر الكثير من النقطويين المطرودين من «الممالك المحروسة» للامبراطورية الفارسية الصفوية الى امبراطورية المغول (الهندو - تيمورية) المجاورة حتى في وقت سابق لمذابح عام ١٠٠٢/١٥٩٣ . فوجدوا هناك ملجأ لهم في بلاط الامبراطور أكبر (٩٦٣ - ١٠١٤/١٥٥٦ - ١٦٠٥) ومستمعاً متحمّساً في شخص المستشار الشهير أبي الفضل علاّمي ، مؤلف كتاب «أكبر نامه» . لقد سحقت ثورة النقطويين في ايران في مهدها لكن بقاياها الفكرية دامت وساهمت في ثقافة بلاط مغول الهند . ووجد النقطيون الفرس والمتعاطفون معهم من الهنود أن الامبراطور العظيم مرشح أكثر أهلية لمنصب «الملك الألفي» ، فتحوّل بلاطه الى مربع لعقد المناظرات بين ممثّلي مختلف التقاليد الدينية (ومن بينهم الزرادشتيون الباريسيون والمبشّرون اليسوعيون البرتغاليون) وبدعة تخترق المعتقدات . ويعتقد عبد القادر بداعوني ، المؤرخ الرئيس لعهد أكبر والمتعصّب هو نفسه للسنية ، أن النقطويين في بلاط أكبر كانوا مسؤولين عن بث النبوءات الألفية ونشرها ، ويضمن بداعوني قوله إن الامبراطور كان متأثراً بآراء النقطويين الى الحد الذي دفعه الى اعلان نفسه نبي ما أصبح يعرف «بالدين الإلهي» والدعوة الى «المصالحة الكلّية» . وبالفعل ، يبدو أن عالماً نقطوياً بارزاً ولاجئاً في بلاط المغول ، مير شريف آمولي ، كان مصدر إلهام لأكبر ولوزيره ، أبي الفضل علاّمي ، مهندس «المصالحة الكلّية» وقد نسج آمولي ، وغيره من النقطويين في بلاط أكبر على منوال نبوءات محمد بسيخاني للتخرّص حول مّقدم «مزيل البهتان» في العام ٩٩٠/١٥٨٢ ، والذي تضمّن بالشكل الذي رأوه فيه ، إلغاء للاسلام من قبل أكبر مع نهاية الألف [الأولى] . وتقدّم خواجا مولانا شيرازي ، النقطوي المتخصّص بالجفر ، «برسالة» الى أكبر يفترض أنها من أشراف مكة تنبأت ، على أساس من حديث اسلامي ، بيوم للحساب وشيك الحدوث ، وبمّقدم المهدي في نهاية الألف السابعة من زمن آدم . وكانت فكرة الأدوار الألفية السبعة ، المطابقة للأدوار - المتفوّقة لمحمود ، ذات شعبية لفترة طويلة بين الاسماعيليين وبين الجماعات الشيعية الأخرى . وبشكل مشابه ، فإن من بين «الخزعبلات الشيعية» الأخرى ، كما يقول عنها بداعوني ، التي اعتمد عليها النقطويون ، رباعية ألفية منسوبة الى الشاعر الاسماعيلي والفيلسوف ناصر خسرو :

«في العام تسعمائة وتسعون برسم من القدر

تجتمع النجوم كلها في مكان واحد .

وفي عام الأسد ، وشهر الأسد ، ويوم الأسد
يخرج من خلف الستار أسد الله»...

لقد اعتقد بداعوني أن مثل تلك التعريضات التي أقنعت أكبر «بادعاء النبوّة بكل مافيها ماعدا الاسم» ، وذلك لأنه «صاحب الزمان» ، و«أسد الله» الذي أزال ، كما أصرّ على ذلك ، النقطويون ، العوائق الجماعاتية بين الملل الاثنتين والسبعين من أصحاب المعتقدات الاسلامية والهندوسية(١٨) .

وبعد أكبر ، بدأت رعاية البلاط للنقطوية تنكمش تدريجياً قبل أن تتحوّل في نهاية الأمر الى عداء مكشوف في ظل أورنجزيب منتصف القرن الحادي عشر/السابع عشر . ويعتبر سرمد كاشاني ، الشاعر الفارسي المتصوّف من أصل يهودي الذي يبدو أنه تبنّى في وقت لاحق أفكاراً وممارسات جافية في الهند ، يعتبر آخر نقطوي ذا أهمية معروف لدينا . وكان ربيب الأمير والعالم المغولي الشهير وصاحبه ، دارا شكوه ، ابن شاه جيهان ، قد أعدم عندما أصدر العلماء فتوى حكمت عليه بالموت عقب هزيمة الأمير أمام أخيه غير الشقيق أورنجزيب ثمّ مقتله اللاحق سنة ١٠٦٩/١٦٥٩ . فكان ذلك علامة على نهاية الأنشطة المتحررة للنقطويين في الهند لمدة تقرب من القرن . وكانت أيضاً نهاية لعصر رائع من الإبداع الديني والتسامح الطائفي في ظل أباطرة المغول الأوائل(١٩) .

غير أن الأثر النقطوي في المناخ الهندي ـ الفارسي لم يُستنزف بالكلّية . ففي منتصف القرن الحادي عشر/السابع عشر كان في مقدور مؤلف كتاب «دابستان مذاهب» ، الذي يفترض أنه كان هو نفسه كاهناً بارسياً ونتاجاً للتدميج بين المعتقدات في هند المغول ، مقابلة كتّاب وشعراء نقطويين هندو ـ فارسيين في لاهور ، العاصمة الفكرية لشمال الهند ، وتدوين رواية ملخّصة عن معتقداتهم باعتبارهم مذهباً «طائفياً متميّزاً» . بل حتى في وقت متأخّر وصل الى منتصف القرن الثالث عشر/التاسع عشر ، كان الدراويش الجوالون من انتماءات جلالية وخاكسارية وميول قلندرية انتقائية يتفوّهون من آن لآخر بآراء تذكّرنا بالنقطوية . غير أنه لم يظهر الى النور أي مرجع يشير الى وجودهم الجماعاتي أو الهرمي . وربّما تكون قراءة النصوص النقطوية في الدوائر الصوفية و«الهرطقية» قد تواصلت حتى بلغت القرن الثالث عشر/التاسع عشر . والشبه الصارخ مابين أفكار سيد علي محمد شيرازي ، الباب (١٢٣٦ ـ ١٢٦٦/ ١٨٢١ ـ ١٨٥٠) ، مؤسس الحركة البابية ، ومعتقدات وممارسات النقطوية من الوضوح بحيث تصعب نسبته الى انتشار باطنية المناخ «الهرطقي»

الفارسي فقط[٢٠] . كما لايمكن لمثل هذه الصلة أن تنسب الى مدرسة الشيخية لمؤسسها الشيخ أحمد احسائي (ت١٢٤١/١٨٢٥) وحسب ، وهو الذي تأثر بشكل غير مباشر بالموضوعات ذات الصلة بالاسماعيلية ، كما كان الأمر مع خلفه سيد كاظم رشتي (ت ١٢٥٩/١٨٤٤) .

وخلال القرنين العاشر/السادس عشر والحادي عشر/ السابع عشر كان بعض الشعراء والشخصيات الأدبية من المدرسة «الهندية» يستلهمون موضوعات نقطوية مخاطرين حتى بالتعرّض لتحرّشات «العلماء» وتنغيصاتهم . وتستلزم حياة هؤلاء وأعمالهم منّا معاينة مستقلة ، لكن حتى في وقت مبكّر يعود الى فترة التيموريين المتأخرة نجد أن آثاراً لموضوعات نقطوية يمكن تقصّيها في الأشعار الايرانية وفي شعر معاصرٍ لايقل أهمّية عن محمود بسيخاني هو حافظ شيرازي (ت٧٩٢/ ١٣٩٠) . بل إن تلميحات حافظ يمكن أن تُعد من بين أقدم الأدلة على شعبية الموضوعات النقطوية . ويذهب مؤلف كتاب «دابستان» الى حد الإعتراف بحافظ على أنه متعاطف نقطوي . ويستند في هذا الزعم على كلمة لنقطوي مجهول ، ربّما صديق شيرازي للمؤلف في لاهور . ولدعم هذا الزعم فقد اقتبس أيضاً بيتاً من الشعر مشهوراً ، وملغّزاً بالفعل للشاعر [يقول] :

«أيا ريح الصبا! عندما تمرّين بضفاف نهر آرس ،

قبّلي تربة السهل وعطّري أنفاسك»[٢١] .

وسواء أكانت تلك تلميحة الى محمود الذي كان يقيم على ضفة نهر آرس شمال أذربيجان ، بحيث أن حافظ يحيى بشكل رمزي تعظيم محمود للتراب ، فذلك أمر يحتمل التفسير . وهناك مايكفي من الإشارات في شعر حافظ الى «النقطة» ، والى تغيّر «الدور» ، والى خلق الإنسان وقيمته الترابيّين ، ومايكفي من الشك بخصوص نظرة الاسلام الى العالم الآخر ممّا هو جدير بدراسة منفصلة .

إن قلة المعطيات تجعل من الصعب تقدير الإرتباطات مابين النقطوية والاسماعيلية . وأي دليل يتبقى بعد ذلك فهو غير ذي بال . وقد يخمّن البعض بأن النقطوية قد تشرّبت بقيمٍ بعينها كانت ساكنة في الإسماعيلية المتأخّرة : تطلّعات ألفيةٍ قائمة على تجدّد دوري ، وانشغال بعلوم الغيب والتنجيم ، وتفسير رمزي للقيامة . وكذلك فإن التدرّج الهرمي وتوجه الدعوة الى السكان من أهل الحضر والريف من خارج النخبة إضافة الى الانتلجنسيا ، هي من الأمور المشتركة بين الحركتين . ثمّ إن التوزّع الجغرافي للنقطوية قد يضاهي أيضاً نموذج المراكز الاسماعيلية السرية في ايران مابعد العصر المغولي . ومع ذلك ، توجد هناك

اختلافات جذرية . فالنقطوية لم تتصوّر الإنقسام الباطني ـ الظاهري بالطريقة ذاتها التي فعلت بها الاسماعيلية ، التي لم تبتعد إطلاقاً عن حدود الاسلام الشيعي .

وبالإمكان توضيح ذلك من خلال تطلّعات الحركة النقطوية لاستحضار ألفية خيالية الى هذا العالم متحرّرة من استتار الباطن أو رعاية إمام مكشوف أو مستور . وللوصول الى ذلك ، يبدو أن النقطوية كانت تحبّذ وجود حاكم محب للخير يمكنه دمج الشرعيّتين السياسية والدينية . وفي هذا السياق ، فقد استبقت النقطوية مولد الشيعة الصفوية ونشأتها .

والرباط المكرّم على الدوام الذي شدّ وثاق الشقيقين ، «الحاكم العادل» و«الدين الصحيح» ، مع حجر الزاوية للنظام الاجتماعي في النظام الاسلامي ـ الفارسي كان أقوى من أن يسبب قطيعة مع اللا أدرية الألفية للنقطويين ، وما كان يبدو في مكان وزمان آخرين ، أوربا عصر التنوير على سبيل المثال ، على أنه فرضية خلابة لإعادة تشكيل المجتمعات الانسانية وأفكارها ، فقد قُدّر له أن يُعتبر إلحاداً في عالمه الخاص ويشهد القمع في حين كان المحافظون الدينيّون من عهدي الصفويين والمغول المتأخّرين يعملون على إغلاق صفوفهم ومراتبهم .

الحواشي

١ ـ اسكندر بك مونشي ، تاريخ عالم ـ آراي عباس ، تح . افشار ، (طهران ، ١٩٥٥) ، م٢ ، ص٤٧ ـ ٤٧٦ .

٢ ـ ليس هناك من معالجة نقدية للنقطوية ماخلا عمل صادق كيّا ، نقطويّان يا بسيخانيان (طهران ، ١٩٤١) . مقالة «نقطوية» الموسوعة الاسلامية ، ط٢ ، ميرفطروس ، جونهش ، حروفية ونهضة بسيخانيان نقطويان (طهران ، ١٩٧٦) .

٣ ـ مير مظروس ، جونهش ، ص٦٠ .

٤ ـ انظر مقالة ريتر من مجلة ORIENS ، ٧ (١٩٥٤) ، ص١ ـ ٥٤ ، مقالة براون في مجلة JRAS (١٨٩٨) ، ص٦١ ـ ٩٤ ، وJRAS (١٩٠٧) ، ص٥٣٣ ـ ٥٨١ ، ومقالة «حروفية» ، في الموسوعة الاسلامية ط٢ ، م٣ ، ص٦٠٠ ، صادق كيا ، ڤاز هيه ، نامة جورجاني (طهران ، ١٩٥١) .

٥ ـ كيا ، ڤازهيه نامه ، ص٢٦ ، ومقالة ريتر السابقة .

٦ ـ تقي الدين أوحد بلياني ، عرفات عاشقين (مخطوطة مذكورة عند كيا ، نقطويان ، ص٥٨) .

٧ ـ دبستان ـ مذاهب ، تح . رضا زاده مالك (طهران ، ١٩٨٣) ، ص٢٧٣ ـ ٢٧٨ ، وترجمته الانكليزية (لندن ، ١٩٠١) ص٣٣٧ ـ ٣٤٤ ، كيا ، نقطويان ، ص٥ ، لمصادر أخرى حول محمود بسيخاني .

٨ ـ كلا المصطلحين ، «رند» و«محمود» هما توريتان مقصودتان تحملان دلالات نقطوية ، واضحة (دبستان ، ص٢٧٦) .

٩ ـ دبستان ، ص٢٧٥ .

١٠ ـ كيا ، المصدر السابق (نقطويان) ، ص٨٤ .

١١ ـ المصدر السابق ، ص٧٦ .

١٢ ـ المصدر السابق ، ص١٠٢ ، ١٢٠ ـ ١٢١ .

١٣ ـ المصدر السابق ، ص٨٤ ـ ٨٦ .

١٤ ـ أحمد تتوي . مذكور في كيا ، نقطويان ، ص٣٦ ، قاضي مير أحمد مونشي قمّي . خلاصة التواريخ ، تح . اشراقي (طهران ، ١٩٨٠) ، م١ ، ص٥٨٢ ـ ٥٨٤ .

١٥ ـ اسكندر بك ، أعلام ـ آرا ، م٢ ، ص٤٧٦ .

١٦ ـ أوحد بلياني ، عرفات عاشقين ، في كيا ، نقطويان ، ص٥٩ ـ ٦٠ .

١٧ ـ اسكندر بك ، أعلام ـ آرا ، م٢ ، ص٤٧٦ .

١٨ ـ عبد القادر بدعواني ، منتخب التواريخ (كلكتا ، ١٨٦٥) ، م٢ ، ص٢٨٦ ـ ٢٨٨ .

١٩ ـ حول سرمد انظر ، جلالي ناعيني سرّ أكبر (طهران ، ١٩٦١) ، ص١٢٩ ـ ١٣٠ ، ٢٤٦ .

٢٠ ـ حول الترابط مابين النقطوية والبابية انظر ، عباس أمانات ، القيامة والتجديد (إثكا ، ١٩٨٩) ، ص١٣ ، ١٤ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ٣٣٣ . (بالإنكليزية) .

٢١ ـ دبستان ، ص٢٧٧ .

المراجع

The bibliography includes some basic works of reference and a selection of the published sources cited in the notes to the individual chapters. The abbreviations used in the bibliography are the same as those used in the notes. For a list of these abbreviations see page xiii.

WORKS OF REFERENCE

Asani, Ali S. *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages: A Descriptive Catalog and Finding Aid.* Boston, 1992.

Bacharach, Jere L. *A Middle East Studies Handbook.* Cambridge, 1984.

Behn, Wolfgang H. *Index Islamicus, 1665-1905.* Millersville, Pa., 1989.

Berthels, Andrei E. and Baqoev, M. *Alphabetic Catalogue of Manuscripts found by 1959-1963 Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region*, ed. B. G. Gafurov and A. M. Mirzoev. Moscow, 1967.

Bosworth, C. Edmund. The Islamic Dynasties: *A Chronological and Genealogical Handbook.* Revised edn, Edinburgh, 1980.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur.* 2nd edn, Leiden, 1943-1949.

Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementbande. Leiden, 1937-1942.

Da'irat al-ma'arif-i buzurg-i Islami [*The Great Islamic Encyclopaedia*], ed. K. Musavi Bojnurdi. Tehran, 1367- /1989-

Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater. London, 1982-

The Encyclopaedia of Islam, ed. H. A. R. Gibb et al. New edn, Leiden-London, 1960-

The Encyclopaedia of Religion, ed. M. Eliade. London-New York, 1987.

Freeman-Grenville, G.S.P. *The Muslim and Christian Calendars.* 2nd edn, London, 1977.

Gacek, Adam. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*. London, 1984-1985.

Goriawala, Mu'izz. *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*. Bombay, 1965.

The Great Ismaili Heroes, ed. A.R. Kanji. Karachi, 1973.

Handbook of Oriental History, ed. C.H. Philips. London, 1951.

Handworterbuch des Islam, ed. A.J. Wensinck and J. H. Kramers. Leiden, 1941.

Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London, 1933.

Ismaili Literature: A Bibliographical Survey. Tehran, 1963.

Lane-Poole, Stanley. *The Mohammadan Dynasties*. London, 1894.

Modarressi Tabataba'i, Hossein. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. London, 1984.

Netton, Ian R. *A Popular Dictionary of Islam*. London, 1992.

Pearson, James D. *Index Islamicus, 1906-1955*. Cambridge, 1958.

Index Islamicus, Supplement. Cambridge-London, 1962-

Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Isma'ili Literature*. Malibu, Calif., 1977.

Sauvaget, Jean. *Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide*, English translation based on the second edition as recast by Claude Cahen. Berkeley, 1965.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967-

Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. H.A.R. Gibb and J.H. Kramers. Leiden, 1953.

Storey, Charles A. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. London, 1927.. Revised Russian trans., *Persidskaya literatura: Bio-bibliograficheskii abzor*, ed. and tr. Yu. E. Bregel. Moscow, 1972. Persian trans., based on the Russian version, *Adabiyyat-i Farsi*, tr. Y. Ariyanpur et al. Tehran, 1362- / 1983-

Tajdin, Nagib. A Bibliography of Ismailism. Delmar, N.Y., 1985.

Zambaur, E. de. Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam. Hanover, 1927.

PRIMARY SOURCES: TEXTS AND TRANSLATIONS

'Abd al-Jabbar b. Ahmad al-Hamadhani. *Tatbbit Dala'il al-nubuwwa*, ed. 'A. 'Uthman. Beirut, 1966-1968.

Abu'l-Fida, al-Malik al-Mu'ayyad 'Imad al-Din Isma'il b. 'Ali. *The Memoirs of a Syrian Prince*, tr. P.M. Holt. Wiesbaden, 1983.

Abu Firas, Shihab al-Din al-Maynaqi. *Risalat matali al-Shumus*, ed. 'A. Tamir, in his *Arba' rasa'il Isma'iliyya*. Salamiyya, 1952, pp. 27-57.

Akhbar al-Qaramita, ed. S. Zakkar. Damascus, 1400/1980.

al-Amir bi-Ahkam Allah, Abu 'Ali al-Mansur. *al-Hidaya al-Amiriyya*, ed. A.A.A. Fyzee. Bombay, etc., 1933, reprinted in *Majmu'at al-watha'iq al-Fatimiyya*, ed. J. al-Shayyal. Cairo, 1958, pp. 203-230.

al-Antaki, Yahya b. Sa'id. *Ta'rikh*, ed. L. Cheikho et al. Paris-Beirut, 1909; partial ed. and French trans. I. Kratchkovsky and A.A. Vasiliev, *Histoire de Yabya-Ibn-Sa'id d'Antioche*, in *Patrologia Orientalis*, 18 (1924), pp. 699-833, and 23 (1932), pp. 347-520.

'Araib b. Sa'd al-Qurtubi. *Silat ta'rikh al-Tabari*, ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1879.

al-Ash'ari, Abu'l-Hassan 'Ali b. Isma'il. *Kitab maqalat al-Islamiyyn*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1929-1930; reprinted, Wiesbaden, 1963.

al-Baghdadi, Abu Mansur 'Abd al-Qahir b. Tahir. *al-Farq bayn al-firaq*, ed. M.Z. al-Kawthari. Cairo, 1948. English trans. under the title *Moslem Schisms and Sects*, part I, tr. K. C. Seelye. New York, 1919; part II, tr. A.S. Halkin. Tel Aviv, 1935.

al-Biruni, Abu'-Rayhan Muhammad b. Ahmad. *al-Athar al-baqiya*, ed. C.E. Sachau. Leipzig, 1878. English trans. C.E. Sachau, *The Chronology of the Ancient Nations*. London, 1879.

al-Bundari, al-Fath b. 'Ali. *Zubdat al-nusra wa-nukhbat al-'usra*, ed. M. Th. Houtsma. Leiden, 1889.

Commentaire de la Qasida Ismaélienne d'Abu'l-Haitham Jorjani, attributed to Muhammad b. Surkh al-Nisaburi, ed. H. Corbin and M. Mu'in. Tehran-Paris, 1995.

Dabistan-i madhabib, ed. R. Ridazada Malik. Tehran, 1362/1983. English trans. D. Shea and A. Troyer, *The Dabistan, or School of Manners*. London, 1901.

al-Daylami, Muhammad b. al-Hasan. *Bayan madhhab al-Batiniyya wa-butlanuhu*, ed. R. Strothmann. Istanbul, 1939.

Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, anonymous continuation of Euthychius (Sa'id b. Bitriq), ed. L. Cheikho et al. Paris, 1909.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Fada'ih al-Batiniyya*, ed. 'Abd al-Rahman Badawi. Cairo, 1964. Abbreviated edition with commentary, in I. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte*. Leiden, 1916.

Hafiz Abru, 'Abd Allah b. Lutf 'Ali al-Bihadadini. *Majma' al-tawarikh al-sultaniyya; qismat-i khulafa-i 'Alawiyya-yi Maghrib va Misr va Nizariyan va rafiqan*, ed. M. Mudarrisi Zanjani. Tehran, 1364/1985.

Haft bab-i Baba Sayyidna, ed. W. Ivanow, in his *two Early Ismaili Treatises*. Bombary, 1933, pp. 4-44 English trans. M. Hodgson, in his *Order of Assassins*, pp. 279-324.

Hamd Allah Mustawfi Qazwini. *Ta'rikh-i quzida*, ed. 'A. Nava'i. Tehran, 1339/1960.

al-Himyarı, Nashwan b. Sa'id. *al-Hur al-'in*, ed. K. Mustafa. Cairo, 1948.

Hudud al-'alam, ed. M. Sutuda. Tehran, 1340/1961. English trans. V. Minorsky, *Hudud al-'Alam, the Regions of the World*. 2nd edn, London, 1970.

al-Husayni, Sadr al-Din Abu'l-Hasan 'Ali b. Nasır. *Akbbar al-dawla al-Saljuqiyya*, ed. M. Iqbal. Lahore, 1933.

Ibn 'Abd al-Zahir, Muhyi'l-Din Abu'l-Fadl 'Abd Allah. *al-Rawd al-zahir fi sirat al-Malik al-Zahir*, ed. A.A. Khowaiter. Riyadh, 1976.

Ibn al-Athir, 'Izz al-Din Abu'l-Hasan 'Ali b. Muhammad. *al-Kamil fi'l-ta'rikh*, ed. C.J. Tornberg. Leiden, 1851-1876.

Ibn Battuta, Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Abd Allah al-Tanji. *Rihla*, tr. H.A.R. Gibb and C.F. Beckingham under the title *The Travels of Ibn Battuta*. Cambridge, 1958-1994.

Ibn al-Dawadari, Abu Bakr b. 'Abd Allah. *Kanz al-Durar*, vols. 6-9, ed. S. al-Munajjid et al. Cairo, 1961-1971.

Ibn Fadl Allah al-'Umari, Shihab al-Din Ahmad b. Yahya. *Masalik al-absar fi mamalik al-amsar*, ed. A. Fu'ad Sayyid. Cairo, 1985.

Ibn Hammad, Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Ali. *Akhbar muluk Bani 'Ubayd*, ed. and tr. M. Vonderheyden. Algiers-Paris, 1927.

Ibn Hawqal, Abu'l-Qasim b. 'Ali al-Nasibi. *Kitab surat al-ard*, ed. J.H. Kramers. 2nd edn, Leiden, 1938-1939. French trans. J.H. Kramers and G. Wiet, *Configuration de la terre*. Paris, 1964.

Ibn Hawshab, Abu'l-Qasim al-Hasan b. Faraj Mansur al-Yaman. *Kitab al-rushd wa'l-bidaya*, ed. M. Kamil Husayn, in *Collectanea*: Vol. I, ed. W. Ivanow. Leiden, 1948, pp. 185-213. English trans. W. Ivanow, 'The Book of Righteousness and True Guidance', in his *Studies in Early Persian Ismailism*, pp. 29-59.

Ibn Hazm, Abu Muhammad 'Ali b. Ahmad. *Kitab al-fisal fi'l-milal*. Cairo, 1317-1321/ 1899-1903.

Ibn 'Idhari al-Marrakushi, Abu'l-'Abbas Ahmad b. Muhammad. *al-Bayan al-mughrib*, ed. G.S. Colin and E. Lévi-Provençal. New edn, Leiden, 1948-1951.

Ibn al-Jawzi, Abu'l-Faraj 'Abd al-Rahman b. 'Ali al-Hanbali. *al-Muntazam fi ta'rikh al-muluk wa'l-umam*, ed. F. Krenkow. Hyderabad, 1357-1362/1938-1943; ed. M. and M. 'Ata. Beirut, 1992.

Ibn Kathır, 'Imad al-Din Isma'il b. 'Umar. *al-Bidaya wa'l-nihaya fi'l-ta'rikh*. Cairo, 1351-1358/1932-1939.

Ibn Khaldun, Wali al-Din Abu Zayd 'Abd al-Rahman b. Muhammad. *Kitab al-'ibar*. Cairo, 1289/1872.

Ibn Khallıkan, Abu'l-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Irbili. *Wafayat al-a'yan wa-anba' abna' al-zaman*, ed. I. 'Abbas. Beirut, 1968-1972. English trans. W. MacGuckin de Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Paris, 1842-1871.

Ibn Malik al-Yamani, Abu 'Abd Allah Muhammad. *Kashf asrar al-Batiniyya wa-akhbar al-qaramita*, ed. M.Z. al-Kawthari. Cairo, 1357/1939.

Ibn Miskawayh, see Miskawayh, Abu 'Ali Ahmad b. Muhammad.

Ibn Muyassar, Taj al-Din Muhammad b. 'Ali. *Akhbar Misr*, ed. A. Fu'ad Sayyid. Cairo, 1981.

Ibn al-Nadim, Abu'l-Faraj Muhammad b. Ishaq al-Warraq. *Kitab al-fihrist*. cairo, 1348/1929-1930; ed. M.R. Tajaddud. Tehran, 1971. English trans. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*. New York, 1970.

Ibn al-Qalanisi, Abu Ya'la Hamza b. Asad. *Dhayl ta'rikh Dimashq*, ed. H.F. Amedroz. Leiden, 1908; ed. S. Zakkar. Damascus, 1983. Partial English trans. H.A.R. Gibb, *The Damascus Chronicle of the Crusades*. London, 1932. French trans. Roger Le Tourneau, *Damas de 1075 a 1154*. Damascus, 1952.

Ibn Taghribirdi, Jamal al-Din Abu'l-Mahasin Yusuf. *al-Jujum al-zahira fi muluk Misr wa'l-Qahira.* Cairo, 1348-1391/ 1929-1972; ed. T.G.J. Juynboll and B.F. Matthes. Leiden, 1855-1861.

Ibn al-Tuwayr, Abu Muhammad al-Murtada. *Nuzhat al-muqlatayn fi akhbar al-dawlatayn*, ed. A. Fu'ad Sayyid. Beirut, 1992.

Ibn Zafir, Jamal al-Din 'Ali b. Abi Mansur al-Azdi. *Akhbar al-duwal al-munqati'a*, ed. A. Ferré. Cairo, 1972.

Idris 'Imad al-Din b. al-Hasan. *Ta'rikh al-khulafa' al-Fatimiyyin bi'l-Maghrib* (='*Uyun al-akhbar*, vol. 5 and part of vol. 6), ed. M. al-Ya'lawi. Beirut, 1985.

'*Uyun al-akhbar wa-funun al-athar*, vols. 4-6, ed. M. Ghalib. Beirut, 1973-1984.

Iskandar Beg Munshi. *Ta'rikh-i 'alam-ara-yi 'Abbasi*, ed. I. Afshar. Tehran, 1334-1335/ 1955-1956. English trans. R. M. Savory, *History of Shah 'Abbas the Great.* Boulder, Col., 1978-1986.

Ja'far b. Mansur al-Yaman, Abu'l-Qasim. *Kitab al-kashf*, ed. R. Strothmann. London, etc., 1952; ed. M. Ghalib. Beirut, 1984.

al-Jawdhari, Abu 'Ali Mansur al-'Azizi. *Sirat al-ustadh Jawdhar*, ed. M. Kamil Husayn and M. 'A. Sha'ira. Cairo, 1954. French trans. M. Canard, *Vie de l'ustadh Jaudhar.* Algiers, 1958.

Juwayni, 'Ala' al-Din 'Ata Malik b. Muhammad. *Ta'rikh-i jahan-gushay*, ed. M. Qazvini. Leiden-London, 1912-1937. English trans. John A. Boyle, *The History of the World-Conqueror.* Manchester, 1958.

Juzjani, Minhaj al-Din Abu, 'Amr 'Uthman b. Siraj al-Din Muhammad. *Tabaqt-i Nasiri*, ed. 'Abd al-Hayy Habibi. 2nd edn, Kabul, 1342-1343/ 1963-1964. English trans. Henry G. Raverty, *The Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia.* London, 1881-1899.

Kashani, Abu'l-Qasim 'Abd Allah b. 'Ali. *Ta'rikh-i Uljaytu*, ed. M. Hambly. Tehran, 1348/1969.

Zubdat al-tawarikh-i Fatimiyan va Nizariyan, ed. M. T. Danishpazhuh. 2nd edn, Tehran, 1366/1987.

Khams rasa'il Isma'iliyya, ed. 'Arif Tamir. Salamiyya, 1956.

al-Khushani, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Harith. *Kitab tabaqat 'ulama' Ifriqiya*, ed. M. Ben Cheneb. Paris, 1915-1920.

al-Kuwarazmi, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Ahmad. *Mafatih al-'ulum*. Cairo, 1923.

al-Kindi, Abu 'Umar Muhammad b. Yusuf. *Kitab al-wulat wa-kitab al-qudat*, ed. R. Guest under the title *The Governors and Judges of Egypt*. Leiden-London, 1912.

al-Kirmani, Hamid al-Din Ahmad b. 'Abd Allah. *Kitab al-riyad*, ed. 'A. Tamir. Beirut, 1960.

Kitab al-'alim wa'l-ghulam, ed M. Ghalib, in his *Arba' kutub haqqaniyya*. Beirut, 1983, pp. 13-75. Abridged English trans. W. Ivanow, 'The Book of the Teacher and the Pupil', in his *Studies in Early Persian Ismailism*, pp. 61-86.

al-Kulayni, Abu Ja'far Muhammad b. Ya'qub. *al-Usul min al-Kafi*, ed. 'A. A. al-Ghaffari. Tehran, 1388/1968.

al-Majdu', Isma'il b. 'Abd al-Rasul. *Fihrist al-kutub wa'l-rasa'il*, ed. 'A. N. Munzavi. Tehran, 1966.

al-Maqrizi, Taqi al-Din Ahmad b. 'Ali. *Itti'az al-hunafa' bi-akhbar al-a'imma al-Fatimiyyn al-khulafa'*, ed. J. al-Shayyal and M. H. M. Ahmad. Cairo, 1967-1973; partial edition of volume one by H. Bunz. Leipzig, 1909.

Kitab al-mawa'iz wa'l-i'tibar bi-dhkr al-khitat wa'l-athar. Bulaq, 1270/1853-1854.

Kitab al-muqaffa al-kabir, ed. M. al-ya'lawi. Beirut, 1987.

Kitab al-suluk li-ma'rifat duwal al-muluk, vols. 1-2, ed. M. M. Ziyada and S. 'A. F. 'Ashur. Cairo, 1936-1958. Partial English trans. Ronald J. C. Broadhurst, *A History of the Ayyubid Sultans of Egypt*. Boston, 1980.

al-Mas'udi, Abu'l-Hasan 'Ali b. al-Husayn. *Kitab al-tanbih wa'l-ishraf*, ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1894. French trans. B. Carra de Vaux, *Le Livre de l'avertissment et de la revision*. Paris, 1896.

Miskawayh, Abu 'Ali Ahmad b. Muhammad. *Tajarib al-umam*, ed. and tr. H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth under the title *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*. Oxford, 1920-1921.

al-Mu'ayyad fi'l-Din al-Shirazi, Abu Nasr Hibat Allah b. Abi 'Imran Musa. *Diwan*, ed. M. Kamil Husayn. Cairo, 1949.

al-Majalis al-Mu'ayyadiyya, vols. 2 dn 3, ed. M. Ghalib. Beirut, 1974-1984.

Sirat al-Mu'ayyad fi'l-Din da'i al-du'at, ed. M. Kamil Husayn. Cairo, 1949.

Mufaddal b. Abi'l-Fada'il. *al-Nahj al-sadid*, ed. and tr. E. Blochet under the title *Histoire des sultans Mamlouks*, in *Patrologia Orientalis*, 12 (1919), pp. 345-550, 14 (1920), pp. 375-672, and 20 (1929), pp. 3-270; ed. S. Kortantamer. Freiburg, 1973.

al-Muqaddasi (al-Maqdisi), Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad b. Ahmad. *Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim*, ed. M. J. de Goeje. 2nd edn, Leiden, 1906.

al-Musabbihi, 'Izz al-Mulk Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Ubayd Allah. *Akhbar Misr*, ed. A. Fu'ad Sayyid et al. Cairo, 1978-1984.

al-Nahrawali (al-Nahrawani), Qutb al-Din Muhammad b. Ahmad. *al-I'lam bi-a'lam balad Allah al-haram*, ed. F. Wustenfeld, in his *Die Chroniken der Stadt Mekka*, vol. 3. Leipzig, 1857.

Nasir-i Khusraw. *Jami' al-hikmatayn*, ed. H. Corbin and M. Mu'in. Tehran-Paris, 1953. French trans. I. de Gastine, Le *livre reunissant les deux sagesses*. Paris, 1990.

Khwan al-ikhwan, ed. Y. al-Khashshab. Cairo, 1940.

Safar-nama. Berlin, 1341/1922; ed. M. Dabir Siyaqi. 5th edn, Tehran, 1356/1977. English trans. W. M. Thackston, Jr., *Naser-e Khosraw's Book of Travels*. Albany, N.Y., 1986.

al-Nawbakhti, Abu Muhammad al-Hasan b. Musa. *Firaq al-Shi'a*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1931.

Nizam al-Mulk, Abu 'Ali al-Hasan b. 'Ali al-Tusi. *Siyar al-muluk (Siyasat-nama)*, ed. 'A. Iqbal. Tehran, 1320/1941; ed. H. Darke. 2nd edn, Tehran, 1347/1968. English trans. H. Darke, *The Book of Government or Rules for Kings*. 2nd edn, London, 1968.

al-Nu'man b. Muhammad, al-Qadi Abu Hanifa. *Asas al-ta'wil*, ed. 'A. Tamir. Beirut, 1960.

Da'a'im al-Islam, ed. Asaf A. A. Fyzee. Various editions, Cairo, 1951-1969. Partial English trans. Asaf A. A. Fyzee, *The Book of Faith*. Bombay, 1974.

Iftitah al-da'wa, ed. W. al-Qadi. Beirut, 1970; ed. F. al-Dashrawi. Tunis, 1975.

Kitab al-himma fi adab atba' al-a'imma, ed. M. Kamil Husayn. Cairo, n.d. [1948].

Kitab ikhtilaf usul al-madhahib, ed. S. T. Lokhandwalla. Simla, 1972.

Kitab al-iqtisar, ed. M. W. Mirza. Damascus, 1957.

Kitab al-majalis wa'l-musayarat, ed. al-Habib al-Faqi et al. Tunis, 1978.

Sharh al-akhbar, ed. S. M. al-Husayni al-Jalali. Qumm, 1409-1412/ 1988-1992.

Ta'wil al-da'a'im, ed. M. H. al-A'zami. Cairo, 1967-1972.

al-Nuwayri, Shihab al-Din Ahmad b. 'Abd al-Wahhab. *Nihayat al-arab fi funun al-adab*, vol. 25, ed. M. J. 'A. al-Hini et al. Cairo, 1984.

al-Qalqashandi, Shihab al-Din Abu'l-'Abbas Ahmad b. 'Ali. *Subh al-a'sha fi sina'at al-insha'*. Cairo, 1331-1338/ 1913-1920.

al-Qummi, Sa'd b. 'Abd Allah al-Ash'ari. *Kitab al-maqalat wa'l-firaq*, ed. M. J. Mashkur. Tehran, 1963.

Rasa'il Ikhwan al-Safa'. Beirut, 1957.

Rashi al-Din Tabib, Fadl Allah b. 'Imad al-Dawla Abi'l-Khayr. *Jami' al-tawarikh*, vol. 3, ed. A. A. Alizade. Baku, 1957.

Jami' al-tawarikh; qismat-i Isma'iliyan va Fatimiyan va Nizariyan va da'iyan va rafiqan, ed. M. T. Danishpazhuh and M. Mudarrisi Zanjani. Tehran, 1338/ 1959.

al-Rawandi, Muhammad b. 'Ali. Rahat *al-sudur wa-ayat al-surur*, ed. M. Iqbal. London, 1921.

al-Razi, Abu Hatim Ahmad b. Hamdan. *A'lam al-nubuwwa*, ed. S. al-Sawi and G. R. A'vani. Tehran, 1977. Extracts in P. Kraus, 'Raziana II', *Orientalia*, NS, 5 (1936), pp. 35-56, 358-378.

Kitab al-zina, vols. 1-2, ed. H. F. al-Hamdani. Cairo, 1957-1958; vol. 3, ed. 'Abd Allah S. al-Samarra'i, in his *al-Ghuluww w'l-firaq al-ghaliya*. Baghdad, 1972, pp. 245-312.

al-Shahrastani, Abu'l-Fath Muhammad b. 'Abd al-Karim. *Kitab al-milal wa'l-nihal*, ed. W. Cureton. London, 1842. Partial English trans. A. K. Kazi and J. G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions*. London, 1984. French trans. D. Gimaret and G. Monnot, *Livre des religions et des sectes*. Paris, 1986.

al-Shushtari, al-Qadi Nur Allah. *Majalis al-mu'minin*. Tehran, 1365/ 1986.

Sibt Ibn al-Jawzi. *Mir'at al-zaman*. Hyderabad, 1951.

al-Sijistani, Abu Ya'qub Ishaq b. Ahmad. *Kashf al-mahjub*, ed. H. Corbin. Tehran-

Paris, 1949. French trans. H. Corbin, *Le devoilement des choses cachees*. Lagrasse, 1988.

Kitab al-yanabi', ed. and partial French tr. Henry Corbin, in his *Trilogie Ismaelienne*. Tehran-Paris, 1961, text pp. 1-97, translation pp. 1-127. English trans. Paul E. Walker, in his *The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City, 1994, pp. 37-111.

al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir. *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, ed. M. J. de Goeje et al., 3 series. Leiden, 1879-1901. English trans. by various scholars, *The History of al-Tabari. Albany*, N.Y., 1985-

Ta'rikh-i Sistan, ed. Malik al-Shu'ara' Bahar. Tehran, 1314/ 1935. English trans. M. Gold, *The Tarikh-e Sistan*. Rome, 1976.

al-Tusi, Khawaja Nasir al-Din Muhammad b. Muhammad. *Akhlaq-i Muhtashami*, ed. M. T. Danishpazhuh. Tehran, 1361/ 1982.

Akhlaq-i Nasiri, ed. M. Minuvi and 'A. Haydari. Tehran, 1356/ 1977. English trans. G. M. Wickens, *The Nasirean Ethics*. Lonson, 1964.

Rawdat al-taslim, ed. and tr. W. Ivanow. Leiden, 1950.

Umm al-kitab, ed. W. Ivanow, in *Der Islam*, 23 (1936), pp. 1-132. Italian trans. P. Filippani-Ronconi, *Ummu'l-Kitab*. Naples, 1966.

Yaqut, Abu 'Abd Allah Ya'qub b. 'Abd Allah al-Hamawi al-Rumi. *Mu'jam al-buldan*, ed. F. Wustenfeld. Leipzig, 1866-1873. Partial French trnas. C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire geographique, historique et litteraire de la Perse*. Paris, 1861.

Zahir al-Din Nishapuri. *Saljuq-nama*. Tehran, 1332/ 1953.

SECONDARY WORKS

Arendonk, C. van. *Les debuts de l'Imamat Zaidite au Yemen*, tr. J. Ryckmans. Leiden, 1960.

Asani, Ali S. 'The Khojki Script: A Legacy of Isma'ili Islam in the Indo-Pakistan Subcontinent', JAOS, 107 (1987), pp. 439-449.

The Bujh Niranjan: An Ismaili Mystical Poem. Cambridge, Mass., 1991.

The Ginan Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes', in *Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of In-*

dia, ed. D. Eck and F. Mallison. Groningen-Paris, 1991, pp. 1-18.

'The Ismaili *Ginans* as Devotional Literature', in *Devotional Literature in South Asia*, ed. R. S. McGregor. Cambridge, 1992, pp. 101-112.

Barthold, Vasilii V. *Turkestan down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth. 3rd edn, London, 1968.

Bausani, Alessandro. 'Scientific Elements in Isma'ili Thought: The Epistles of the Brethren of Purity (*Ikhwan al-Safa'*)', in *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, pp. 121-140.

Becker, Carl H. *Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam.* Strassburg, 1902-1903.

'Badr al-Djamali', EI2, vol. 1, pp. 869-870.

Bianquis, Thierry. 'La prise de pouvoir par les Fatimides en Egypte (357-363/ 968-974)', *Annales Islamologiques*, 11 (1972), pp. 49-108.

Damas et la Syrie sous la domination Fatimide, 359-468/ 969-1076. Damascus, 1986-1989.

Bosworth, C. Edmund. 'The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)', in *The Cambridge History of Iran:* Volume 5, pp. 1-202, 683-689.

Sistan under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Saffarids (30-250/ 651-864). Rome, 1968.

The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia. London, 1977.

'The Interaction of Arabic and Persian Literature and Culture in the 10th and early 11th Centuries', *al-Abhath*, 27 (1978-1979), pp. 59-75, reprinted in his *Mediaval Arabic Culture and Administration.* London, 1982, article VIII.

The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/ 861 to 949/ 1542-3). Costa mesa, Calif., and New York, 1994.

"Abbasid Caliphate in Iran', EIR, vol. 1, pp. 89-95.

Bowen, Harold. *The Life and Times of 'Ali Ibn 'Isa 'The Good Vizier'.* Cambridge, 1928.

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia.* Cambridge, 1928.

Bruijn, J. T. P. de. 'al-Kirmani', EI2, vol. 5, pp. 166-167.

Brunschvig, Robert. 'Fiqh Fatimide et histoire de l'Ifriqiya', in *Melanges d'histoire*

et d'archeologie de l'occident Musulman, Hommages a G. Marcais. Algiers, 1957, vol. 2, pp. 13-20.

The Cambridge History of Iran: Volume 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle. Cambridge, 1968.

Canard, Marius. 'L'imperialisme des Fatimides et leur propagande', *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, 6 (1942-1947), pp. 156-193, reprinted in his *Miscellanea Orientalia*. London, 1973, article II.

'Da'wa', EI2, vol. 2, pp. 168-170.

'Fatimids', EI2, vol. 2, pp. 850-862.

Casanova, Paul. 'Monnaie des Assassins de Perse', *Revue Numismatique*, 3 serie, 11 (1893), pp. 343-352.

'Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins', *Journal Asiatique*, 9 serie, 11 (1898), pp. 151-159.

'Une date astronomique dans les Epitres des Ikhwan as-Safa', *Journal Asiatique*, 11 serie, 5 (1915), pp. 5-17.

'La doctrine secrete des Fatimides d'Egypte', BIFAO, 18 (1921), pp. 121-165.

Corbin, Henry. *Etude preliminaire pour le 'Livre reunissant les deux sagesses' de Nasir-e Khosraw*. Tehran-Paris, 1953.

'L'initiation Ismaelienne ou l'esoterisme et le Verbe', *Eranos Jahrbuch*, 39 (1970), pp. 41-142, reprinted in his *L'Homme et son ange*. Paris, 1983, pp. 81-205.

'Nasir-i Khusrau and Iranian Isma'ilism', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 4, pp. 520-542, 689-690.

'Un roman initiatique Ismaelien', *Cahiers de Civilisation Medievale*, 15 (1972), pp. 1-25, 121-142.

Cyclical Time and Ismaili Gnosis, tr. R. Manheim and J. W. Morris. London, 1983.

Dabashi, Hamid. 'Farhang-i siyasi-yi Shahnama: Andisha-yi siyasi-yi filsuf/ Padishah dar saltanat-i Khusraw Anushirwan', *Iranshenasi*, 2 (1990), pp. 321-341.

Dachraoui, Farhat. *Le Califat Fatimide au Maghreb, 296-365 H./ 909-975 Jc*. Tunis, 1981.

'al-Mahdi 'Ubayd Allah', EI2, vol. 5, pp. 1242-1244.

'al-Nu'man', EI2, vol. 8, pp. 117-118.

Daftary, Farhad. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge, 1990.

'The Earliest Isma'ilis', *Arabica*, 38 (1991), pp. 214-245.

'Persian Historiography of the Early Nizari Isma'ilis', *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 30 (1992), pp. 91-97.

'A Major Schism in the Early Isma'ili Movement', *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123-139.

The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis. London, 1994.

'Carmatians', EIR, vol. 4, pp. 823-832.

'Da'i', EIR, vol. 6, pp. 590-593.

'Rashid al-Din Sinan', I2, vol. 8, pp. 442-443.

Daiber, Hans, 'Abu Hatim ar-Razi (10th Century A.D.) on the Unity and Diversity of Religions', in *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, ed. J. Gort et al. Grand Rapids, Michigan, 1989, pp. 87-104.

Defremery, Charles F. 'Nouvelles recherches sur les Ismaeliens ou Bathiniens de Syrie', *Journal Asiatique*, 5 serie, 3 (1854), pp. 373-421, and 5 (1855), pp. 5-76.

van Ess, Josef. *Frube mu'tazilitische Haresiographie*. Beirut, 1971.

Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Gottlichkeit. Der Kalif al-Hakim (386-411 H.). Heidelberg, 1977.

Filippani-Ronconi, Pio. *Ismaeliti ed 'Assassini'*. Milan, 1973.

Fyzee, Asaf A. A. 'Qadi an-Nu'man: The Fatimid Jurist and Author', JRAS (1934), pp. 1-32.

'Shi'i Legal Theories', in *Law in the Middle East:* Vol. 1, *Origins and Development of Islamic Law*, ed. M. Khadduri and H. Liebesny. Washington D.C., 1955, pp. 113-131.

Compendium of Fatimid Law. Simla, 1969.

'Aspects of Fatimid Law', *Studia Islamica*, 31 (1970), pp. 81-91.

Outlines of Muhammadan Law. 4th edn, Delhi, 1974.

'al-Nu'man', EI, vol. 3, p. 953-954.

Gibb, Hamilton A. R. and Kraus, P. 'al-Mustansir', EI2, vol. 7, pp. 792-732.

Goeje, Michael Jan de. *Memoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*. 2nd edn, Leiden, 1886.

'La fin de l'empire des Carmathes du Bahrain', *Journal Asiatique*, 9 serie, 5 (1895), pp. 5-30.

Guyard, Stanislas. *Fragments relatifs a la doctrine des Ismaelis*. Paris, 1874.

Halm, Heinz. *Kosmologie und Heilslebre der fruhen Isma'iliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978.

'Die Sohne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)', WO, 10 (1979), pp. 30-53.

Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten. Zurich-Munich, 1982.

'Der Treuhander Gottes: Die Edikte des Kalifen al-Hakim', *Der Islam*, 63 (1986), pp. 11-72.

Shiism, tr. J. Watson. Edinburgh, 1991.

Das Reich des Mahdi: Der Aufstieg der Fatimiden (875-973). Munich, 1991.

'Die Fatimiden', in *Geschichte der arabischen Welt*, ed. U. Haarmann. Munich, 1991, pp. 166-199, 605-606, 637-638.

'Abu Hatem Razi', EIR, vol. 1, p. 315.

'Bateniya', EIR, vol. 3, pp. 861-863.

Hamadani, Abbas. 'Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da'wah', *Arabian Studies*, 3 (1976), pp. 85-114.

'Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity', IJMES, 9 (1978), pp. 345-353.

'An Early Fatimid Source on the Time and Authorship of the *Rasa'il Ikwan al-Safa*", *Arabica*, 26 (1979), pp. 62-75.

'Shades of Shi'ism in the Tracts of the Brethren of Purity', in *Traditions in Contact and Change*, d. P. Slater and D. Wiebe. Waterloo, Ont., 1983, pp. 447-460, 726-628.

'The Arrangement of the *Rasa'il Ikhwan al-Safa'* and the Problem of Interpolations', *Journal of Semitic Studies*, 29 (1984), pp. 97-110.

'Fatimid History and Historians', in *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, ed. M. J. L. Young et al. Cambridge, 1990, pp. 234-247, 535-536.

al-Hamdani, Husain F. 'Rasa'il Ikhwan as-Safa in the Literature of the Isma'ili Taiyibi Da'wat', *Der Islam*, 20 (1932), pp. 281-300.

Hasan, Hasan Ibrahim. *Ta'rikh al-dawla al-Fatimiyya*. 3rd edn, Cairo, 1964.

Hasan, Hasan I. and Sharaf, Taha A. *al-Mu'izz li-Din Allah*. Cairo, 1367/1948.

'Ubayd Allah al-Mahdi. Cairo, 1947.

Hawley, John S. 'Author and Authority in the Bhakti Poetry of North India', *Journal of Asian Studies*, 47 (1988), pp. 269-290.

Hodgson, Marshall G. S. *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World*. The Hague, 1955.

'The Isma'ili State', in *the Cambridge History of Iran:* Volume 5, pp. 422-482.

'Batiniyya', EI2, vol. 1, pp. 1098-110.

'Hasan-i Sabbah', EI2, vol. 3, pp. 253-254.

Hourcade, Bernard. 'Alamut', EIR, vol. 1, pp. 797-801.

Huma'i, Jalal al-Din. 'Muqaddima-yi qadim-i Akhlaq-i Nasiri', *Majalla-yi Danishkada-yi Adabiyyat, Danishgah-i Tehran*, 3 (1335/ 1956), pp. 17-25.

al-Imad, Leila S. *The Fatimid Vizierate*, 969-1172. Berlin, 1990.

Isma'ili Contributions to Islamic Culture, ed. S. H. Nasr. Tehran, 1977.

Ivanow, Wladimir [Vladimir Alekseevich]. 'Notes sur l'Ummu'l-Kitab des Ismaeliens de l'Asie Centrale', *Revue des Etudes Islamiques*, 6 (1932), pp. 419-481.

'Some Ismaili Strongholds in Persia', *Islamic Culture*, 12 (1938), pp. 383-396.

'An Ismaili Poem in Praise of Fidawis', JBBRAS, NS, 14 (1938), pp. 63-72.

'The Organization of the Fatimid Propaganda', JBBRAS, NS, 15 (1939), pp. 1-35.

'Ismailis and Qarmatians', JBBRAS, NS, 16 (1940), pp. 43-85.

Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. London, etc., 1942.

The Alleged Founder of Ismailism. Bombay, 1946.

Nasir-i Khusraw and Ismailism. Bombay, 1948.

'Satpanth', in *Collectanea*: Vol. 1, ed. W. Ivanow. Leiden, 1948. pp. 1-54.

Brief Survey of the Evolution of Ismailism. Leiden, 1952.

Studies in Early Persian Ismailism. 2nd edn, Bombay, 1955.

Ibn al-Qaddah (The Alleged Founder of Ismailism). 2nd revised edn, Bombay, 1957.

Alamut and Lamasar: Two Medieval Ismaili Strongholds in Iran. Tehran, 1960.
'Isma'iliya', EI, Supplement, pp. 98-102. reprinted in SEI, pp. 179-183.

Jambet, Christian. *La grande resurrection d'Alamut.* Lagrasse, 1990.

Kassam, Tazim R. 'Syncretism on the Model of Figure-Ground: A Study of Pir Sham's Brahma Prakasa', in *Hermeneutical Paths to the Sacred Worlds of India*, ed. K. K. Young. Atlanta, 1994, pp. 231-241.

Kiya, Sadiq. *Nuqtawiyan ya Pisikhaniyan.* Tehran, 1320/ 1941.

Klausner, Carla L. *The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration, 1055-1194.* Cambridge, Mass., 1973.

Kleiss, Wolfram. 'Assassin Castles in Iran', in *The Art of the Saljuqs in Iran and Anatolia*, ed. R. Hillenbrand. Costa Mesa, Calif., 1994. pp. 315-319.

Klemm, Verena. *Die Mission des fatimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi d-din in Siraz.* Frankfurt, etc., 1989.

Lambton, Ann K.S. *Continuity and Change in Medieval Persia.* Albany, N.Y., 1988.

Lev. Yaacov. *State and Society in Fatimid Egypt.* Leiden, 1991.

Lewis, Bernard. *The Origins of Isma'ilism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate.* Cambridge, 1940.
'Isma'ili Notes', BSOAS, 12 (1947-1948), pp. 597-600.
'The Sources for the History of the Syrian Assassins', *Speculum*, 27 (1952), pp. 475-489, reprinted in his *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries).* London, 1976. article VIII.
'The Isma'ilites and the Assassins', in *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton: Volume 1, *The First Hundred Years*, ed. M. W. Baldwin. 2nd edn, Madison, Wisconsin, 1969, pp. 99-132.
The Assassins: A Radical Sect in Islam. London, 1967.
'Ibn 'Attash', EI2, vol. 3, p. 725.

Little, Donald P. *An Introduction to Mamluk Historiography.* Wiesbaden, 1970.

Madelung, Wilferd. 'Fatimiden und Bahrainqarmaten', *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34-88.
'Das Imamat in der fruhen ismailitischen Lehre', *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43-135.
Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslebre der Zaiditen Berlin, 1965.

'The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and the Reign of the Daylam (*Dawlat al-Daylam*)', *Journal of Near Eastern Studies*, 28 (1969), pp. 84-108, 168-183, reprinted in his *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*. London, 1992, article VIII.

'The Sources of Isma'ili Law', *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), pp. 29-40, reprinted in his *Religious Schools and Sects*, article XVIII.

'Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being', in *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, pp. 51-65, reprinted in his *Religious Schools and Sects*, article XVII.

Religious Schools and Sects in Medieval Islam. London, 1985.

'Nasir ad-Din Tusi's Ethics between Philosophy, Shi'ism, and Sufism', in *Ethics in Islam*, ed. R. G. Hovannisian. Malibu, Calif., 1985, pp. 85-101.

Religious Trends in Early Islamic Iran. Albany, N.Y., 1988.

'Abu Ya'qub al-Sijistani and Metempsychosis', in *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*. Leiden, 1990, pp. 131-143.

'Cosmogony and Cosmology: vi. In Isma'ilism', EIR, vol. 6, pp. 322-326.

'Isma'iliyya', EI2, vol. 4, pp. 198-206.

'Karmati', EI2, vol. 4, pp. 660-665.

'Khodja', EI2, vol. 5, pp. 25-27.

'Shiism: Isma'iliyah', in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, pp. 247-260.

Marquet, Yves. *La Philosphie des Ihwan al-Safa'*. Algiers, 1975.

'Ikhwan al-Safa'', EI2, vol. 3, pp. 1071-1076.

Massignon, Louis. 'Esquisse d'une bibliographie Qarmate', in *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, ed. T. W. Arnold and R. A. Nicholson. Cambridge, 1922, pp. 329-338.

'Karmatians', EI, vol. 2, pp. 767-772.

Melville, Charles. 'The Itineraries of Sultan Oljeitu, 1304-16', *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 28 (1990), pp. 55-70.

'The Year of the Elephant: Mamluk-Mongol Rivalry in the Hejaz in the Reign of Abu Sa'id (1317-1335)', *Studia Iranica*, 21 (1992), pp. 197-214.

Miles, George C. 'Coins of the Assassins of Alamut', *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 3 (1972), pp. 155-162.

Minasian, Caro O. *Shab Diz of Isma'ili Fame, its Siege and Destruction.* London, 1971.

Mudarris Radavi, Muhammad Taqi. *Ahval va athar-i Khwaja Nasir al-Din Tusi.* Tehran, 1354/ 1975.

Mudarrisi Zanjani, Muhammad. *Sargudhasht va 'aqa'id-i falsafi-yi Khwaja Nasir al-Din Tusi.* Tehran, 1363/1984.

Muqallid, 'Ali. *Nizam al-hukm fi'l-Islam: Aw al-nubuwwa wa'l-imama 'ind Nasir al-Din al-Tusi.* Beirut, 1406/1986.

Nanji, Azim. 'An Isma'ili Theory of *Walayah in the Da'a'im al-Islam* of Qadi al-Nu'man', in *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. D.P. Little. Leiden, 1976, pp. 260-273.

The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent. Delmar, N.Y., 1978.

'Isma'ilism, in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. S. H. Nasr. London, 1987, pp. 179-198, 432-433.

'Nasir-i Khusraw', EI2, vol. 7, pp. 1006-1007.

Nasr, S. Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* 2nd edn, Albany, N.Y., 1993.

Netton, Ian R. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa').* London, 1982.

Poonawala, Ismail K. 'Al-Qadi al-Nu'man's Works and the Sources', BSOAS, 36 (1973), pp. 109-115.

'A Reconsideration of al-Qadi al-Nu'man's *Madhhab*', BSOAS, 37 (1974), pp. 572-579.

'Al-Sijistani and his *Kitab al-Maqalid*', in *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. D. P. Little. Leiden, 1976, pp. 274-283.

'Isma'ili ta'wil of the Qur'an', in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. A. Rippin. Oxford, 1988, pp. 199-222.

'al-Mu'ayyad fi'l-Din', EI2, vol. 7, pp. 270-271.

'al-Nasafi', EI2, vol. 7, p. 968.

al-Qadi, Wadad. 'An Early Fatimid Political Document', *Studia Islamica*, 48 (1978), pp. 71-108.

Quatremere, Etienne M. 'Notice historique sur les Ismaeliens', *Fundgruben des Orients*, 4 (1814), pp. 339-376.

Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*, ed. K. Jahn. Dordrecht, 1968.

Sayyid, Ayman Fu'ad. 'Lumieres nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Egypte', *Annales Islamologiques*, 13 (1977), pp. 1-41.

al-Dawla al-Fatimiyya fi Misr. Cairo, 1992.

Scarcia Amoretti, B. 'Sects and Heresies', in *The Cambridge History of Iran:* Volume 4, pp. 481-519, 688-689.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford, 1950.

Shackle, Christopher and Moir, Zawahir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introdution to the Ginans*. London, 1992.

Silvestre de Sacy, Antoine I. *Chrestomathie Arabe*. 2and edn, Paris, 1826-1827.

Expose de la religion des Druzes. Paris, 1838.

Stern, Samuel M. 'The Authorship of the Epistles of the Ikhwan-as-Safa", *Islamic Culture*, 20 (1946), pp. 367-372, and 21 (1947), pp. 403-404.

'The Epistle of the Fatimid Caliph al-Amir (al-Hidaya al-Amiriyya) - its Date and its Purpose', JRAS (1950), pp. 20-31, reprinted in his *History and Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984, article X.

'Heterodox Isma'ilism at the Time of al-Mu'izz', BSOAS, 17 (1955), pp. 10-33.

'The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania', BSOAS, 23 (1960), pp. 56-90.

'Isma'ilis and Qarmatians', in *L'Elaboration de l'Islam*, Colloque de Strasbourg. Paris, 1961, pp. 99-108.

'New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren', *Islamic Studies*, 3 (1964), pp. 405-428.

'Cairo as the Centre of the Isma'ili Movement', in *Colloque international sur l'histoire du Caire*. Cairo, 1972, pp. 437-450.

'The Earliest Cosmological Doctrines of Isma'ilism', in his *Studies in Early Isma'ilism*, pp. 3-29.

Studies in Early Isma'ilism. Jerusalem-Leiden, 1983.

Strothmann, Rudolf. 'Recht der Ismailiten', *Der Islam*, 31 (1954), pp. 131-146.

'al-Tusi, Nasir al-Din', EI, vol. 4, pp. 980-981.

Sutuda, Manuchihr. *Qila'-i Isma'iliyya*. Tehran, 1345/1966.

Walker, Paul E. 'An Isma'ili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God', *American Journal of Arabic Studies*, 2 (1974), pp. 7-21.

'The Ismaili Vocabulary of Creation', *Studia Islamica*, 40 (1974), pp. 75-85.

'The Doctrine of Metempsychosis in Islam', in *Islamic Studies Presented to Chrles J. Adams*, ed. W. B. Hallaq and D. P. Little. Leiden, 1991, pp. 219-238.

'The Universal Soul and the Particular Soul in Isma'ili Neoplatonism', in *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge. Albany, N.Y., 1992, pp. 149-166.

Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani. Cambridge, 1993.

'The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Hakim', *Journal of the American Research Center in Egypt*, 30 (1993), pp. 161-182.

'Abu Tammam and his *Kitab al-Shajara:* A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan', JAOS, 114 (1994), pp. 343-352.

'Abu Ya'qub Sejestani', EIR, vol. 1, pp. 396-398.

Willey, Peter. *The Castles of the Assassins*. London, 1963.

'The Assassins in Quhistan', *Journal of the Royal Central Asian Society*, 55 (1968), pp. 180-183.

Wustenfeld, Ferdinand. *Die Statthalter von Agypten zur Zeit der Chalifen*. Gottingen, 1875-1876.

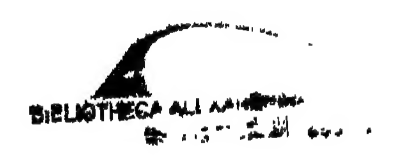
Geschichte der Fatimiden-Chalifen. Gottingen, 1881.

Zahid 'Ali. *Ta'rikh-i Fatimiyyin-i Misr*. Hyderabad, 1367/ 1948.

Hamare Isma'ili madhhab ki haqiqat awr us ka nizam. Hyderahad 1373/ 1954

رموز الدوريات والموسوعات المستخدمة

BIFAO : Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale.
BSO(A)S: Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.
EI : The Encyclopaedia of Islam, Ist edition.
EI2 : The Encyclopaedia of Islam, New edition.
EIR : Encyclopaedia Iranica.
IJMES : International Journal of Middle East Studies.
JAOS : Journal of the American Oriental Society.
JBBRAS : Journal of the Bmombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society.
NS : New Series.
SEI : Shorter Encyclopaedia of Islam.
WO : Die Welt des Orients.
ZDMG : Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.



فهرس الكتاب



الاسماعيليون

في العصر الوسيط

يُبرز هذا الكتاب غنى التراث الاسماعيلي السياسي والديني والفكري العام . وتغطي موضوعاته الفترات التأريخية ما قبل الفاطميين ، والفاطمية والنزارية من التاريخ الاسماعيلي ، وكذلك علاقة قرامطة البحرين بالفاطميين . كما يتطرق الى العقيدة الكوزمولوجية للاسماعيليين وتراثهم التعليمي وتطور الفقه في الزمن الفاطمي . ويبحث في أصول الحركة الاسماعيلية النزارية ، ونظرة السلاجقة الى النزاريين الأوائل ، ويُلقي نظرة جديدة على الانتماءات الدينية لنصير الدين الطوسي وتراث الجنان عند الاسماعيليين الهنود الخوجا .

وهو كتاب لا غنى عنه لكل باحث في التراث الاسلامي والعربي المتعدد الجوانب .

ISBN ⇒ 2-84305-139-8
EAN ⇒ 9782843051395